

سیرۃ نبویہ

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے حالات و غرواات، اخلاق و عادات اور تعلیم و ارشاد کا یہ عظیم الشان ذخیرہ جس کا نام سیرۃ النبی عام طور سے مشہور ہے، مسلمانوں کے موجودہ ضروریات نے رکھ کر صحت و اہتمام کے ساتھ مرتب کیا گیا ہے،

اب تک اس کتاب کے پانچ حصے شائع ہو چکے ہیں، پہلے تین ولادت سے لیکر فتح مکہ تک کے حالات ہیں، اور اب تدارمین ایک نہایت مفصل مقدمہ لکھا گیا ہے، جس میں فن سیرت کی تنقید و تشریح کے حصے میں مکمل دین تائیس حکومت الہی، وفات، اخلاق و عادات، اعمال و عبادات اور

کرام کے سورج کا مفصل بیان ہے، تیسرے حصے میں آپ کے معجزات و خصائص نبوت پر بحث ہے پہلے عقلی حیثیت سے معجزات پر متعدد اصولی بحثیں لگائی ہیں، پھر ان معجزات کی تفصیل

روایات صحیحہ ثابت ہیں، اسکے بعد ان معجزات کے متعلق غلط روایات کی تنقید و تفصیل لگائی گئی ہے، حصے میں ان اسلامی عقائد کی تشریح ہے جو آپ کے ذریعہ مسلمانوں کو تعلیم کئے گئے ہیں

کی کئی ہر کہ اس میں قرآن پاک اور احادیث صحیحہ سے اسلام کے عقائد لکھے جائیں، پانچویں عبادت کی حقیقت، عبادت کی تفصیل و تشریح اور ان کے مصالح و حکم کا بیان ہے

اس کے علاوہ عبادت سے ان کا مقابلہ و موازنہ ہے، چھٹے حصے میں حقوق، فضائل اور آداب کے عنوانوں

زیر سرخیوں کے تحت اللہ تعالیٰ کی آیات کی تفصیل ہے، حجم ۱۱ صفحے قیمت تمام اول حصہ دوم دوم حصہ قیمت باختلاف کا مذ حصہ اول تقطیع خورد و لکھ حصہ دوم تقطیع کلاں سے تقطیع خورد و لکھ تقطیع کلاں سے لکھ تقطیع خورد و لکھ حصہ ہفتم تقطیع کلاں سے لکھ تقطیع خورد و لکھ تقطیع کلاں سے لکھ تقطیع خورد و لکھ (منہج دار المصنفین اعظم لکھ)

جلد ۴۴ ماہ جب جب ۱۳۵۸ھ مطابق ماہ ستمبر ۱۹۳۹ء عدد ۳

مضامین

سید سلیمان ندوی

۱۶۲-۱۶۳

نذرات

۱۶۸-۱۶۹

ہندو اور بعض پرانے نقطوں کی نئی تحقیق پر تبصرہ

۱۸۶-۱۸۷

دینی

ڈاکٹر عبد الستار صدیقی پروفیسر عربی الہ آباد یونیورسٹی

بعض پرانے نقطوں کی نئی تحقیق (استدراک)

۲۰۰-۲۰۱

مولانا عبد الباقی صاحب ندوی استاد

ہمارے علم کی حقیقت

فلسفہ و دنیاویات جامعہ عثمانیہ حیدر آباد دکن

۲۱۶-۲۱۷

جناب سید صباح الدین عبد الرحمن صاحب

فتوح السلاطین

ایم اے رفیق دارالمصنفین

۲۲۳-۲۲۴

"سی"

مسلمانوں کے مستقل سنہ

۲۲۶-۲۲۷

"

اخبار علمیہ

۲۲۹-۲۳۰

حکیم الشعراء امجد حیدر آبادی

فکر ہر کس

۲۳۱-۲۳۲

"س"

تفسیر حسن بیان

۲۳۳-۲۳۴

"

فہارس لسان العرب

۲۳۶-۲۳۷

"

اسلامی سکول کا مجموعہ ڈھاکہ میں

۲۴۰-۲۴۱

"م"

مطبوعات جدیدہ

مندی کا نام سب سے اول ہے، ہم اس کامیابی پر دارالعلوم ندوہ کو دلی مبارکباد دیتے ہیں۔

حافظ محمد عمران خان نے جن علوم کے تحریری امتحان میں جو نمبر پائے ان کی تفصیل یہ ہے
 علوم القرآن میں ۵۰ میں ۳۵، علوم الحدیث میں ۵۰ میں ۳۸، موازنہ مذاہب میں ۴۰ میں ۲۱،
 عربی تقریر میں ۴۰ میں ۲۵، انگریزی میں ۴۰ میں ۳۸، اور ان علوم کے زبانی امتحان میں علوم قرآن
 میں ۲۰ میں ۱۳، علوم الحدیث میں ۲۰ میں ۱۴، موازنہ مذاہب میں ۲۰ میں ۱۰، اور انگریزی میں
 ۲۰ میں ۱۱، اور مجموعی حیثیت سے ۷۱ فیصدی،

حافظ صاحب موصوف مزید تعلیم کے لئے یورپ بھی جانا چاہتے تھے، مگر خبگ کے سبب
 اب وہ واپس آرہے ہیں، غالباً ۲ ستمبر تک وہ ہندوستان واپس آجائیں، وہ دارالعلوم سے فراغت
 کے بعد دارالعلوم کے شعبہ اہتمام و انصرام کا کام انجام دیتے تھے، ہماری آرزو ہے کہ وہ واپس آکر
 دارالعلوم کے بیش از بیش کام انجام دیں، اور دین و ملت اور قوم و ملک کو ان کے وجود سے بہتر
 سے بہتر فائدے پہنچیں،

چودھویں صدی ہجری کے شروع میں ندوۃ العلماء، اور اس کا دارالعلوم ہماری مذہبی
 تعلیم کی تاریخ میں ایک انقلابی تحریک تھی، اگرچہ عربی مدرسوں کی طرف سے اس کی دعوت
 کا غیر مقدم سر دھری سے کیا گیا، مگر غور سے اگر دیکھا جائے تو معلوم ہوگا کہ آہستہ آہستہ اس کی آواز
 نے ملک کے اس سرے سے اس سرے تک اپنا پورا اثر ڈالا، درس نظامیہ کے تبرک اور افاد
 کا پورا تخیل اب آنا بدل گیا ہے کہ اب اس کے ابطال کے لئے کسی دلیل کی بھی ضرورت نہیں

مشکلات

جامع ازہر مصر میں ایسے طالب علموں کے لئے جن کی مادری زبان عربی نہیں، ایک ہنگام
 ب بنا دیا گیا ہے، جس میں کامیاب ہونے کے بعد ان کو سند اغراب (غیر عربوں کی سند)
 ملی ہے، ہندوستان کے طالب علم عام طور سے اسی قسم کی سند یا اس سے بھی کم درجہ کی سند
 کی خوشی واپس چلے آتے ہیں، حالانکہ اس کی حیثیت میٹرک کی بھی نہیں،

جامع ازہر کی اعلیٰ تعلیم تین کالجوں پر منقسم ہے، ایک شرعی، دوسری ادبی اور تیسری
 وارشاد کی، ان میں جو طالب علم تکمیل پاتے ہیں وہ سند عالی پاتے ہیں، اور پڑوسی عربت
 کے دیکھے جاتے ہیں، اس شعبہ تکمیل میں اب تک دو تین ہندوستانیوں کے سوا کسی نے
 پائی، دو برس ہوئے کہ ہمارے مدرسہ دارالعلوم ندوۃ العلماء کے دو فاضل حافظ
 شہدائے حال بھوپالی اور سعد الدین انصاری (معلم جامعہ دہلی) نے اس اعلیٰ تعلیم میں
 غیر معمولی اجازت پائی،

ہمارے ناظرین کو یہ سکر پڑی خوشی ہوگی کہ حافظ محمد عمران خان نے نہ صرف یہ کہ اپنے
 کامیابی حاصل کی، بلکہ اپنے درجہ میں خود مصریوں کے مقابلہ میں بھی وہ اول آئے، ان کے
 ۳۴ طالب علم تھے، ان میں سے صرف ۸ کامیاب ہوئے، جن میں حافظ محمد عمران خان

اور اب بلا استثنا ہر مدرسہ اسکی اصلاح کے لئے مضطرب اور بے چین ہے، لیکن جو چیز انہیں قابل ہے وہ یہ ہے کہ اس اصلاح کے لئے جس سرمایہ کی ضرورت ہے اس سے سب کا ہاتھ خالی ہے،

— < > —

دارالعلوم ندوۃ العلماء کی عظیم الشان عمارت لکھنؤ میں دریائے گومتی کے کنارے مسلمانوں کی غفلت کا مجسمہ قائم ہے، یہ عمارت ریاست بھاو پور کی ایک شاہی خاندان کی خاتون مرحومہ کی فیاضی کی مرہون منت ہے، اس عمارت کی تکمیل کے لئے تقریباً پچیس ہزار کی ضرورت اور ہے، کاش ریاست بھاو پور کے عباسی فرمانروا کے کانوں تک میری آواز پہنچ سکتی کہ ان کی تھوڑی سی توجہ سے ان کے اسلاف کرام کی یادگار پائیہ تکمیل پہنچ سکتی ہے،

— < > —

درگاہ کے علاوہ کتب خانہ کی عمارت کی سخت ضرورت ہے، تقریباً تین ہزار کی یہ سرمایہ اپنی عمارت نہ ہونے کے سبب سے نہایت بے ترتیبی سے ناموزوں حالت میں ہے، چھوٹے بچوں کے لئے دارالافتاء کی نہایت ہی سخت ضرورت ہے، جس کے بغیر بڑا حصہ ان کے رہنے سینے میں گھرا ہوا ہے، کیا ہمارے مسلمان اہل کرم ان میں سے کسی کی طرف توجہ کر سکتے ہیں؟ واجزہم علی اللہ

— < > —

مقالہ تہنید اور بعض پرانے لفظوں کی نئی تحقیق

پر
تبصرے

از نواب صدربار خجگ مولینا حبیب الرحمن خان شروانی
مکرمی

السلام علیکم ورحمۃ اللہ

جون کے معارف میں تہنید کے عنوان کا مضمون لفظ بلفظ پورے شوق و توجہ سے پڑھا اس سے پہلے مئی کے مضمون کی بابت آپ کو لکھ چکا ہوں، بہر حال ان دونوں مضامین سے آپکا ایک نیا ادبی ذوق ظاہر ہوا، جو تحققات ہے، اس کا جاری رہنا عام فائدہ کا ضامن ہوگا، اگر تعصب کی مدد نہ ہو تو آپ کی تحقیق کا جواب دیا جانا بظاہر ممکن نہیں،

والسلام

از معارف :-

”موصوف نے مئی کے مضمون یعنی بعض پرانے لفظوں کی نئی تحقیق“ پڑھ کر اپنے جس مکرمت نامہ میں اپنی خوشی اور پسندیدگی کا اظہار فرمایا تھا، وہ نہایت لطیف و دلچسپ تھا، لیکن افسوس ہو کہ وہ میری غفلت سے ضائع ہو گیا، مولانا نے اس میں بعض لفظوں

کی تحقیق خود اپنی طرف سے بھی کی تھی، جن میں سے ایک لفظ شاگرد کی نسبت لکھا تھا، کہ اسکی اصل شاہ گرو ہے یعنی بادشاہ کے ارد گرد جو لوگ رہتے ہوں، اسی طرح شامیہ کی نسبت لکھا تھا کہ حیدر آباد میں اسکو شاہ میاں بولتے ہیں، جو اپنی اصلیت آپ ظاہر کر رہا ہے،

(۲)

از

پروفیسر ڈاکٹر عبدالستار صدیقی

مخدوم مکرم

مئی کے معارف میں آپ کے مقالے کی دوسری قسط پا کے بہت خوشی ہوئی۔ اس میں آپ نے تحقیق کی داد دی ہے، اور تمام مطالب کو بڑی خوبی اور سادگی سے ادا کیا ہے۔ بیرونیت و نشین ہے،

جی چاہا کہ کہیں کہیں کچھ تفصیل ہوتی کہیں ایک آدھ بات کھٹکی بھی، اسلئے میں نے بعض لکھی ہیں جو اس عریفے کے ساتھ بھیجا ہوں، امید کہ مزاج گرامی قرین عافیت ہوگا،

والسلام

از معارف :-

مئی کے معارف میں جو مضمون بعض پرانے لفظوں کی نئی تحقیق کے عنوان سے چھپا تھا یہ مضمون کی دوسری قسط تھی، پہلی قسط ایک سال ہوا کہ ہندوستانی الہ آباد میں چھپی تھی،

اس مضمون میں اپنی بعض کوتاہیوں کا ممنون ہوں کہ ان کے بدولت پروفیسر صاحب نے جو خیام کی طرح علم میں بخیل ہیں، اور قلم کو بہت کم حرکت دیتے ہیں، ایک نئی قیمت مقالہ معارف کو ہاتھ آیا، موصوف نے اس مقالہ میں لفظ شوربا، بادرچی، نان بائی، اور بعض کھانوں کے ناموں کی نادر تحقیق کی ہے، علم کا یہ لذیذ سترخان آئندہ صفحوں میں ناظر کے سامنے چاہے۔

(۳)

از

پروفیسر ڈاکٹر عبدالستار صدیقی

مخدوم محترم

السلام علیکم ورحمۃ اللہ

کل صبح کو میں آپ کو ایک چھوٹا سا خط اس کے ساتھ ایک بہت لمبا دم چھلنا بھیج چکا تھا کل ہی تیسرے پر معارف (جون کا شمارہ) صادر ہوا۔ تہنید پر آپ کا مقالہ پڑھ کر بے اندازہ مسرت ہوئی کہ آپ نے نہایت صحیح رخ سے اس بحث پر بحث کی ہے۔ خدا کرے یہ مضمون پیش ہو اس بحث پر کئی مقالوں کا اور یہ ہماری زبان کی بہت بڑی خدمت ہوگی۔

میں دل میں ڈرتا ہوں کہ کہیں آپ برا نہ مان جائیں، مگر زبان کم نخبت مانتی نہیں۔ تو تمام ہمارا بڑا اچھا لفظ ہے اُسے بگاڑ "کننا تو کجا میں سن نہیں سکتا۔ ہم جس لفظ کو اپنی زبان میں لیتے ہیں اپنی زبان کی ضرورتوں کو مد نظر رکھ کر اُسے بناتے ہیں یعنی ہماری زبان اسو اپنی ڈھب کا بنالیتی ہے۔ اسے بگاڑنا کیونکر کیئے گا، اور ہوتا م میں تو یہ بھی نہیں جس زمانے میں فرانسیسی ہندوستان آئے، اُن کی زبان سے پہلے پہلے (شاید ہندوستانی سپاہیوں نے) بوتوں

سن۔ بن بہت کو انگریز لوگ لائے اسی طرح ایک اور لفظ ہے کارتوس، انگریزی میں کارت
رج۔ اس سے ہمارا کارتوس ہرگز نہیں بنا۔ فرانسیسیوں سے کارتوش اس کے ہمارے سپاہیوں
نے کارتوس تلفظ کیا۔ جیسے دیش سے دیں ہوا، کارتوش سے کارتوس ہوا۔ انگریز کا کارتوش
ہوتا ہے اسی کو فرانسیسی کو ماں داں بوتا ہے۔ کمبداں کہا تو ہم نے اس کا کیا بگاڑا؟
۲۔ حضرت کے ذیل میں حضرت دہلی وغیرہ بھی آجاتا تو اچھا ہوتا۔

۳۔ حکیم برہم مرحوم کے قول کی تائید اس قدر میں بھی کر سکتا ہوں کہ مواد ان معنوں میں
س نے بھی پہلے پہلے مولانا شبلی مرحوم کی تحریر میں لکھا تھا۔ اصول کے متعلق میں متفق نہیں ہوں
م۔ تنخواہ کے معنی بدن کا چاہنے والا نہیں ہیں۔ جیسے حسبِ تنخواہ میں دیکھا کے معنی دل
چاہنے والا نہیں۔ ترکیب اہم فاعل کی سہی، پر معنی اسم مفعول کے ہیں۔

صفحہ ۴ پر مرزا فرحت اللہ بیگ کے نام کے ساتھ دو جگہ مرحوم لکھ دیا گیا ہے آج سے آٹھ
ن پہلے کا تو مجھے علم ہے کہ وہ صحیح سلامت تھے۔

معروف :- فرحت اللہ بیگ کو معارف کے تنقید نگار نے مرحوم (خدا رحمت فرمائے)
لکھا ہے نا، مرے ہوئے نہیں لکھا، پھر آپ نے زندگی اور موت کا جھگڑا کیوں اٹھایا اصل یہ جو
عظمت اللہ خاں اور فرحت اللہ بیگ میں ان کو تشابہ ہوا، اللہ تعالیٰ عظمت اللہ خاں پر رحمت
فرحت اللہ بیگ کو عمر دراز عطا فرمائے،

س

بعض پرانے لفظوں کی تحقیق

(استدراک)

از

ڈاکٹر عبدالستار صدیقی، پروفیسر عربی الہ آباد یونیورسٹی

۱۔ کاتب نے اکثر جگہ ناشتا کا املا ہ سے کیا ہے جو سراسر غلط ہے۔ ص ۳۲۵ پر اخیر سطر

میں اور ص ۳۲۶ پر چھٹی سطر میں ناشتا لکھنا چاہیے تھا۔ ص ۳۲۶ کی دوسری اور اخیر سطر میں یہ

لفظ اردو کی واحد محرف حالت میں ہو، اس لیے ناشتے لکھنا چاہیے تھا۔ ہمارے ہاں اکثر لوگوں

نے سمجھ رکھا ہے کہ الف اور مخفی ہ ایک دوسرے کے بدل ہیں اس لیے جہاں جی میں آئے وہ لکھ دو

جہاں چاہو الف لکھ لو۔ اسی ذیل میں شوربہ دار گوشت (ص ۳۲۷) ہے۔ فارسی میں شوربہ دار

نہ لے گا کیونکہ لفظ شوربا ہے، شوربہ نہیں شوربے دار اور وہ ہے، اے ہی سے لکھنا چاہیے

اور اسی طرح تھانے دار، ٹھیکے دار، بوٹے دار وغیرہ۔

آگے چل کے تاکہ کو (ص ۳۳۱) اور کونہ (ص ۳۳۲) دکھائی دیا۔ ہ دونوں جگہ غلط ہے

تاکہ کو اور کونا چاہیے تھا۔ مخفی ہ صرف فارسی یا عربی لفظوں میں آسکتی ہے۔ ٹھیٹ ہندوستانی

لفظوں میں الف اور محرف حالت میں سے چاہیے ہے

اس کی تشریح کے لیے دیکھیے میر تقی میر اردو میں احوالِ اسم (رسالہ اردو، ج ۳) ص ۱۷۷ رسالہ ہندوستانی
فائل اور آگے۔

۲۔ فارسی میں 'ناشتا' کے معنی بلاشبہ اس بھوکے کے ہیں جس نے صبح سے کچھ نہ کھایا، چنانچہ 'خاقانی' کہتا ہے:

دیوار خورش بہ ہیضہ و جشید ناشتا؛

مگر ہندوستانیوں نے 'ناشتا' شستن کے ساتھ ساتھ ایرانیوں سے 'ناشتا' کر دینا بھی سیکھا، اس میں کچھ تصرف کیے بغیر 'ناشتا' کرنا، بولنے لگے، 'ناظم' ہرودی کہتا ہے:

آناں کہ ناشتائے سر جوش می کنند معشوق را برہنہ در آغوش می کنند۔

مرزا غالب نے یہ شعر دیکھا ہوتا، تو اپنے شاگرد مرزا آفندہ کو یوں نہ لکھتے:

”جیسا کہ ہندی میں مشہور ہے، اُس نے ناشتا کیا یا نہیں؟“

جب 'ناشتا' کرنا فارسی محاورے کے مطابق ٹھہرا تو 'ناشتا' کا ہندوستانی مفہوم فارسی دور نہیں رہتا۔

۳۔ اسی طرح 'ناہار شستن'، 'ناہار کر دین'، 'ناہار کر دین'، فارسی محاورے ہیں، مگر ہم یوں

کہ ابتدا میں 'ناشتا' صفت ہی کے معنی رکھتا تھا، اُس پر کئی بڑھا کر 'ناشتائی' بنایا گیا اور 'ناشتا' میں چیز کو کھا جو ہمارے منہ کھائی جائے، 'ناہار' کھانے والے کو 'ناشتا' شستن کہیں گے۔ (والہ) کہتا ہے:

سینہ از داغ ناشتا شکن است چاک تاروزی گریبان است

تو فی سلسلہ بھری، صفحہ ۲، حصہ ۱، ص ۱۷۰۔

بطحہ گرسنہ چشم حیت، اندیشم کہ جز بہ نیت جو تو نشکند ناہار۔ (عرفی)

شوم بہ جانب ہامون دشت پیام کہ تا کجا ز تو را فیہ کفم ناہار۔ (دلالی)

گر چہ صبح صاف بود اشتیائے تو با قرص آفتاب توانی نہار کر د۔ (مخلص کاشی)

نہیں بولتے۔ پھر بھی کوئی اس خیال میں نہ رہے، کہ 'ناہاری' ہم ہی کھاتے ہیں۔ ایرانی بھی 'ناہاری' کھاتا ہے، میر محمد ہاشم 'سنجر' کاشی نے کہا ہے:

می خوری خون جگر، سنجر بخور

صبح، من ہم ایں نہاری خوردہ ام۔

اس کھانے کو جو 'ناہار' منہ کھائیں، ایران میں قدیم زمانے میں بھی 'ناہاری' کہتے تھے۔ استاد

زخنی کا شعر ہے:

من دوش بہ کف داشتم آن زلف ہمنہ وز دولت او کردہ ام امروز نہاری۔

اس 'ناہاری' کو 'ناہارہ' بھی کہتے ہیں، اور 'ناہارے' 'ناہاریدن' مصدر بھی بن گیا ہے۔

۴۔ 'ناہار' فارسی اور سنسکرت دونوں میں غذا کو کہتے ہیں مگر اُس کے متعلق صاحب 'برہان'

فاطح کا یہ استدلال شاعروں کے حسن تخیل سے زیادہ وقت نہیں رکھتا کہ 'ناہار' غذا کو کہتے ہیں جو

بدن کو تقویت کا باعث ہوتی ہے اس لئے یسوی کو بھی 'ناہار' کہنے لگے، جو کا غذا اور کپڑے کی

توت کو بڑھاتی ہے۔

۵۔ اس میں کیا کلام کہ 'سلف'، 'ناشتا' اور 'سلف' (اگلے لوگ) دونوں ایک ہی مادہ

(سلف) سے نکلے ہیں، کیونکہ اس مادے کے معنی ہیں: پہلے (واقع) ہونا، مگر یہ کہنا کچھ بہت

ٹھیک نہیں، کہ 'سلف' سے 'سلف' نکلا ہے۔

۶۔ رکابی اُس مفہوم میں بھی، جو ہندوستان میں معروف ہے، فارسی میں موجود ہے۔

زلفیش کردہ ذرہ آفتابی زخوان اومہ نو یک رکابی۔ (سلیم)

سلف 'ناہار' خفہ 'ناہار'... 'ناہارہ' یعنی 'ناہاری' است... 'ناہاری' یعنی 'ناہارہ' باشد... 'ناہاریدن'... مصدر

ناہارست کہ چرے خوردن اندک باشد۔ (برہان)

۴۔ قلیہ بلاشبہ عربی ہے۔ البتہ فارسی میں اگر کسی کی تشدید گر گئی (جیسے اور بھی بہتر ہے لفظوں میں)۔ ایران میں یہ کھانا بہت پسند ہوا۔ اس کی کئی قسمیں ہیں، بکری کی کلجی اور دل پر کڑا کر اس میں تلتے ہیں، تو اسے قلیہ پوتی کہتے ہیں۔ یہی حشرۃ الملوت کے نام سے مشہور ہے۔ ہندوستان میں لائے کہ جو تو عام لوگوں کا کھانا، پر ایسے مرنے کا کہ کبھی شاہی دسترخوان پر پہنچ جائے تو ہندوستان کی پھر اس کی حسرت ہی رہے۔ قلیہ سُخدی اس سالن کو کہتے ہیں جس میں گوشت (مردوں وغیرہ کی) چربی اور اندھے ڈال کر پکاتے ہیں۔ نام سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ سُخد رہنے والوں کی ایجاد ہے۔ قلیہ را از مزہ بردا ایسی جگہ پر کہیں گے کہ کسی نے پوچھ گویا میں نہ کر کے بات کا مزہ کھو دیا ہو۔ قلیہ خوار کنا یہ ہے ایسے آدمی کی طرف جو رکیک اور ذلیل بچا لاکر اپنے قلیے روٹی کا سہارا کر لے۔ ہمارے ہاں قلیے کو یہ مرتبہ حاصل نہیں ہے۔ قلیہ روٹی تو رے روٹی کا سہارا کہیں گے۔ دیکھیے تھا تو ایک غیر زبان کا لفظ، پر فارسی میں کیسا گرا کر ہے۔ قلیہ کوئی کتا ہے فارسی ہے کوئی سمجھتا ہے عربی ہے، مگر حقیقت میں ترکی ہے اور ہندوستان میں (قلیہ کرنا) ہمارے ہاں قلیہ پلاؤ تو پکتا ہے مگر شور بے دار قلیہ نہیں ہوتا۔ ایران میں شور با ہوتا ہے، جو ایک قسم شور بے ہی کی ہے۔

۵۔ تورمہ بھی ترکی ہے۔ ترکی مصدر 'تورمق' (یا 'قاوورمق') کے معنی ہیں، بھوننا، تلنا (یا دھنسنے)۔ اس سے کہیں کوئی یہ نہ سمجھے کہ یہ وہی پُوت ہے جسے ہمارے ہاں 'سخت جگر' کہتے ہیں، ایک بات جو کہتی ہے: ہندوستانی میں انٹریوں وغیرہ کے لیے آنتیں پوتیں بولتے ہیں، ان کو نے اس کے پیٹ میں ایک بھالا ایسا ماکہ پچا رے کی آنتیں پوتیں نکل پڑیں۔ اس پوتیں کا نام نکل نہ مانیے، تو یہ پُوت (کلجی) کی جمع ہے، مطلب یہ کہ کلجی اور اور چیزیں جو اس کوئی جیسے دل پیٹ اور غیرہ

پر پکانا)؛ قاوورمہ: اس طرح پکائی ہوئی چیز۔ ترکی زبان میں طویل حرف قلت نہیں ہوتے۔ اس لیے الف اور زہر میں، واو پیش میں، ایسی اور زیر میں، مقدار کے لحاظ سے کچھ فرق نہیں۔ جہاں چاہیے زہر کی جگہ الف پیش کی جگہ واو زیر کی جگہ ایسی لکھیے، اس طرح قاوورمہ قاوورمہ، تورمہ ایک ہی لفظ کی کئی لکھاؤں ہیں۔ معنی اور تلفظ سب کے ایک ہیں۔ اسی سے ہمارا تورمہ بنا ہے۔ فارسی لغت کی کتابوں میں تورمہ نہیں ملتا۔ معلوم ہوتا ہے ایرانیوں نے قلیہ ہی پر قناعت کی۔

۱۔ قلیہ اور تورمے پر ایک اور ترکی لفظ یاد آیا۔ 'قبرغہ' اور 'قبرغہ' پسلی کو کہتے ہیں، فارسی کے لفظوں میں یہ لفظ ایک قفے کی تقریب میں آیا ہے۔ لکھا ہے کہ ایک شخص کے پاس ایک غلام تھا، بہت ہی احمق۔ آقا نے ایک دن (شاید اس کی کسی تازہ بے وقوفی پر جھجلا کر) کہا کہ سب آدمیوں کے تو سات پسلیاں (ہفت قبرغہ) ہوتی ہیں، مگر تیرے چھ ہی (شش قبرغہ) ہیں؛ تو مر جا۔ غلام یہ سن کر سخت پریشان ہوا اور اسی دہم میں بالآخر اس کی جان گئی۔ اس وقت سے احمق آدمی کو شش قبرغہ کہنے لگے۔ چنانچہ شرف الدین شافعیؒ کا شعر ہے:

شش قبرغہ غلام بھولی
کہ نہ گزرجی بود نہ کشمیری۔

سینے کے گوشت کے پارچے، پسلی کی ہڈیوں کے ٹکڑوں سمیت، ماہی توے میں تل لیے جاتے ہیں۔ ان کو بھی قبرغہ کہتے ہیں، جو ترکی کھانوں میں ایک لذیذ قسم کباب کی ہے۔ ہندوستان میں اس قسم کے کباب کشمیریوں کے ہاں عام طور پر پکتے ہیں اور وہ بھی ان کو قبرغہ ہی کہتے ہیں۔ البتہ نوکروں نے اسے 'قبرگہ' بلکہ 'قبرگاہ' بنا لیا ہے۔ مخدومی سر تیج بہادر سپرو فرماتے تھے کہ استنبول میں انھیں یہ دیکھ کر حیرت ہوئی کہ وہاں بھی اس لذیذ کھانے کا نام اور مزا بالکل وہی ہے جو کشمیر میں۔

شوربا کو عربی مادے شرب سے ذرا بھی تعلق نہیں۔ شوربا دو لفظوں شور و
با کر بنا ہے اور یہ دونوں فارسی اور ٹھیک فارسی ہیں۔ ابا کے معنی محض کھانے
سے آتش ہو یا شوربا یا روٹی۔ ایک نعتیہ قصیدے میں خاقانی کہتا ہے:

چوں نوبت نبوت اور عرب زود

از جودی و احد صلوات آمدش صدا

بر خوانِ ایں جہاں نہ ز دامن گشت نہک

نا خوردہ دست شستہ از بے نمک آبا

کے گلوگیر اس کھانے کو کہتے ہیں جس سے پھندا بیٹھے یا جو اچھو جائے، خاقانی نے
رجلہ کہا ہے:

ازیں حریف گلو بر خذر گزیدہ خذر

دزیر آبا سے گلوگیر با نمود آبا۔

اور لفظوں میں سے، آبا میں سے بھی ابتدائی الف بعد کی زبان میں گر گیا۔
میں آتا ہے یا اس کا بدل وا اور کبھی فا اور پا بھی۔ ملاحظہ ہو:

خاقانی کے نوکشوری چھاپے میں یہ شعر اس طرح ہے:

نہان جہاں زودہ انگشت دزمک نان خوردہ دست شستہ از بے نمک آبا

ن کا ایک نسخہ میں آدوہ کا نزد اور در کا بر ہے۔ میں نے اس اور نزد کو اختیار کیا ہے اور
میں نے نان خوردہ کو میں صحیح نہیں جانتا، نا خوردہ چاہیے۔ شعر کا مطلب یہ ہے کہ اس
پر ہاتھ نہیں ڈالا اور اس دنیا کے بے نمک کھانے کو بے کھائے (اس سے) آدوہ
آبا یا وا اکیلا کہتا ہے! مگر آتا ہے، جیسے حکیم سنائی کے اس شعر میں:

(۱) آردبا۔ حیرہ، جسے آردا یا بھی کہتے ہیں۔

(۲) اسپیدبا، سپید و اجسے ماست یا بھی کہتے ہیں، ایک کھانا ہے جو دہی سے بنتا ہے۔

(۳) ببا۔ بن یا کا محفف۔

(۴) برغشت وا۔ برغشت (خنگلی پاک) کا آتش۔

(۵) بن با۔ بن یا دن (یعنی حبتہ الخضر) کا سالن۔

(۶) بو با۔ پہاڑی بکری کے گوشت کا سالن۔ (بو = پہاڑی بکری)۔

(۷) پنیو وا، پنیو۔ تازہ پنیر کا آتش۔ (پنیو = تازہ پنیر یا دہی)۔

(۸) خشک وا، خشک فا۔ روٹی جو بے خیر آٹے کی کچے، نان فطیر یعنی چپاتی۔

(۹) دوغ با۔ اسپید با = ماست وا۔

(۱۰) زیر با، زیر وا۔ ہلدی پڑا شوربے دار سالن؛ کوئی سالن جس میں شوربا بہت ہو۔

ہم لوگ پنیو ڈھب ڈھب کہتے ہیں)۔

(۱۱) زیرہ با۔ مرغ کا سالن جس میں زیرہ اور سرکہ پڑا ہو، اور زعفران اور مسالے بھی۔

(۱۲) سرکہ با، سبکبا، سبکوا؛ گوشت، گیہوں کا دلیا، سرکہ اور خشک میوہ ڈال کر پکائے۔

گرت نزہت ہی باید بہ صحرائے قناعت شو

کہ این جا بارغ و باغست و خان و خان و دروا۔

۱۴۹۹ (لاہور ۱۹۰۹ء)۔ یہ کتاب مرزا بان ابن رستم ابن شہرین نے چوتھی صدی
ہجری میں طبرستان کی بولی میں لکھی تھی۔ سعد الدین وراوینی نے ۶۲۲ھ سے پہلے اس کا ترجمہ عراقی
فارسی میں کیا۔ دھپپ اور نتیجہ خیز کہانیوں کا مجموعہ ہے۔ یہاں ان میں سے ایک داستان طبابخ
نادان (ص ۱۶۸-۱۶۹) سے بحث ہے:

(۱۳) شکنبہ (شکنبہ با شکنبہ ابایا شکنبہ اوکا مخفت) ۱۰ اور جھڑی گیہوں کا دلیا اور سر کر ڈال کر پکاتے ہیں۔

(۱۴) شوربا، شوروا۔ بکے ہوئے گوشت کا پانی۔

(۱۵) شیربا، شیروا: دو چیزوں کو کہتے ہیں: (۱) شیر برنج، (۲) دودھ کو دہی کی طرح جا کر اس پر خشک میوہ چھڑاک دیتے ہیں اور کچھ دن رہنے دیتے ہیں، پھر کھاتے ہیں، یہی قسم کا پنیر۔

(۱۶) غوربا، غورہ با، غورہ وا: گوشت میں کچے انگور ڈال کر پکاتے ہیں۔

ایک حکیم ایک دن کچھ لوگوں کے سامنے تقریر کر رہا تھا۔ حکمت کے بہت سے نکتے بیان کیے۔ اور موقع پر اعتدال کی فضیلت میں کہا کہ اگر چاروں خطیں: صفر، سودا، بلغم، خون، ٹھیک مقدار میں ملتی آدنی کا مزاج اپنی حالت پر رہتا ہے، اور اسی طرح آفتاب جب راسخ میں اعتدال پر ہوتا ہے رات کے گھنٹے برابر برابر ہوتے ہیں۔ ایک باد چلی بھی کھڑا یہ تقریر سن رہا تھا، سمجھا کہ اعتدال سے یہ چیزوں کی مقداروں کا برابر برابر ہونا۔ یہ سن کر

”برفت دو گئے زیرہ بابا سخت گوشت و زعفران و زیرہ نمک و آب و دیگر ذابل راستار است (یعنی برابر برابر) در و کرد۔ چون بہر داخت پیش استاد دہنا و ہر ہاں جمل خویش ظاہر گردانید۔“

اس قصے سے دو باتیں معلوم ہوئیں: (۱) ایران میں یہ کھانا چوتھی صدی میں بھی پکاتا تھا اور ڈیرا تھا۔ (۲) زیرہ با میں گوشت اور زیرہ کے زعفران اور مسالے بھی پڑتے تھے۔

سب اور شکنبہ اور جھڑی کو کہتے ہیں، شکنبہ ایک شکل شکم کی ہے۔

ی کی ایک روایت سے معلوم ہوتا ہے کہ کچے انگور کا سالن ایران میں ایک بہت پرانی چیز ہے

(۱۷) کدوبا۔ کد و کا سالن۔

(۱۸) کرنبہ، کرنب با، کا مخفت، کرم کٹے کا سالن۔

(۱۹) کشب با، حلیم د کشب جو کو کہتے ہیں، ۱۰ اور پنیر کو بھی۔

(۲۰) گندم با۔ گیہوں اور گوشت کا کھچڑا۔ حلیم۔

(۲۱) کیپا، گیپا۔ بکرے کی آنتوں کے ٹکڑوں کو دھو کر صاف کرتے ہیں، پھر ان میں گوشت

کا تیل اور نمک مسالا یا چاول میوہ وغیرہ بھر کر پکاتے ہیں۔ اس طرح کے کھانے کو اور بعضے میٹھے کھانوں کو بھی گیپا کہتے ہیں۔ اس میں پانی یقیناً وہی ہا ہے۔ کی یا گی کی تحقیق نہیں۔

(۲۲) ماست با، ماست وا۔ اسپید با = دوغ با۔ اسی کو ماستا بہ، ماستا و یا ماستا وہ بھی

زارخ طبری، لائڈن، ج ۱، ص ۹۹۰۔ سمجھ میں نہیں آتا کہ بلجی کے فارسی ترجمے (نو لکشوری) میں یہ حکایت کیوں کر حذف ہو گئی۔ اگر فارسی ترجمہ ہوتا تو غالباً اس میں 'غورہ با' کا لفظ بھی ملتا۔ حکایت اس سلسلے میں ہے کہ ہرمز (نوشیرواں کا بیٹا) رعایا کے حقوق کی حفاظت میں امیروں اور درباریوں کو کہت بہت سخت مزائیں دیتا تھا۔ طبری کی روایت یہ ہے:-

”انگوروں کے پکنے کی فصل تھی کہ ایک دن ہرمز گھوڑے پر سوار سا باط مدائن کی طرف

جا رہا تھا۔ راستے میں باغ اور تاکستان پڑتے تھے۔ جو سوار بادشاہ کے ساتھ تھے

ان میں سے ایک نے، یہ دیکھ کر کہ ایک تاک میں کچے انگور لٹک رہے ہیں، کچھ

گچھے توڑ لیے اور ایک غلام کو جو اس کے ساتھ تھا دے کر کہا: ان کو گھر لے جاؤ۔

گوشت کے ساتھ پکا کر ان کا شوربا بنانا؛ آج کل بہت فائدے کی چیز ہے۔ تاکستان

کا رکھوالا یہ دیکھ کر اس کی طرف آیا اور اس سے پکڑ لیا اور زور سے چخا۔ سوار اس سزا کا

خیال کر کے، جو ہرمز اس سے اس کی اس دست درازی پر دیتا، ایسا ڈرا کہ اپنی سونے

کے کام کی پٹی جو اس وقت وہ لگائے تھا اتار کر باغبان کو ان ادھ کچرے انگوروں

یعنی راست اور آب سے بنا ہوا۔

۲۳۔ نیک با۔ کھانا جس میں مسور ڈال کر پکاتے ہیں۔

ان سب لفظوں میں جو ایک مشترک ٹکڑا پایا ہوا ہے، اور کہیں کہیں پایا جا بھی ہے۔

نویسوں نے آتش کا ہم معنی بتایا ہے۔ مگر ایک لفظ ایسا بھی ہے جس میں یہ معنی ٹھیک بیٹھتا ہے۔ یعنی انگشت با۔ انگشت وا۔ انگشت۔ کوٹے کو کہتے ہیں۔ اور ظاہر ہے کہ کوٹے

پر یہ یا سالن ایک بے معنی بات ہوگی، اُس روٹی کو انگشت دانتے ہیں، جو کوٹے کی پرکھی گئی ہو۔ ایران کے عام دستور کے مطابق تنور میں نہ پکائی گئی ہو۔ اس سے معلوم

ہوگا وغیرہ کے معنی پکانے کے ہیں۔ چنانچہ ایک اور لفظ ہے نان با، نان و اجوانان

معنی ہے یعنی روٹی پکانے والا، یہ وہی نان بائی ہے جسے ہمارے ہاں بھی سب پکاتے

ہیں۔ صاحب بہارؒ کا یہ خیال صحیح نہیں، کہ شاید یہ اصل میں نان و بائی تھا کہ

الوان با یا باہاقتد (مرزبان نامہ ص ۲۷)۔

دی جوس نے اُس کے باغ سے توڑ لئے تھے، اور اسے غنیمت جانا کہ رکھو الے کر لیا۔

فردوسی نے اس واقعہ کو یوں لکھا ہے:

وزاں پس پنجیر شد شہریار

پہلہ نژاد سے وکند آوے

مرا سرحد ز پرانہ غورہ دید

انال خوشہ چند بہرید و برد

بیاد خداوند ز در زمان

بیاورد ہر کس فراواں شکار۔

رہے دید، در راہ، باد آوے

بفرمود، تاکہ ترش و در دید۔

بہ ایوان و خواہیگرش را سپرد۔

بدیں مرد گفت: اے پادشاہ

سے عطف کا آو گر گیا، بہار کے پیش رو مصنفوں نے نان با کے معنی خباڑہ، اور نان پر ہی لکھے ہیں۔ نان با اسم فاعل ترکیبی ہے، جیسے خود نان پر یا دل کش، دل آزار وغیرہ۔ ترکیب انگشت با کی یہی ہے مگر اس میں معنی اسم مفعول کے ہیں، جیسے دلپذیر، شہ نشین، شکل خواں (وہ لکھا وٹ جو شکل سے پڑھی جا سکے)۔

یہاں یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ با اگر فعل ہے جس سے اسم فاعل اور اسم مفعول بنتے

نگہبان این رزنہ بودی ہرنج

چرا رنج نابودہ کردی تباہ؟

سوار دلاور، زہیم زبان،

بد و داد پر مایہ زریں کمر،

خداوند زرد، چون کردید گفت

تو با شہر یار آشنائی کن!

سپاسے نهم بر تو برزیں کمر

تو بے جانی، اربشود داد و گز

(شاهنامہ، کلکتہ، ج ۴، ص ۱۸۰)

عہ افسوس ہو کہ فردوسی نے یہاں انگوروں کو خوان سالار (یا باد چچی) کے حوالے کر کے قصبے کو مختصر کر دیا اگر

کچے انگوروں کے سالن کی صفت جو سوار نے بتائی تھی بیان کرتا تو غور، کیسا تھ غور با، بھی شاہ نامہ میں آجاتا۔

لے غائب اور لفظوں کے قیاس پر نان با کو لوگ نان با سے بھی بولنے لگے۔ وہی آگے بڑھ کے نان بائی ہو گیا

یہاں ہی نسبتی یا مصدری نہیں۔ البتہ نان با کے پیشے کو نان بائی کہہ سکتے ہیں۔ اس طرح دکان نان بائی

کا ترجمہ ہوگا: دکان جس میں روٹی پکی اور بکتی ہے۔ خلاصہ یہ کہ اردو میں (اور پشتو میں بھی) نان بائی روٹی

پکانے اور بیچنے والے کو کہتے ہیں۔

لے غلبہ شد قامت مجنون ز گراں باری فکر

خط دیوانی ز بخیرہ شکل خوانست۔ (صائب)

ہیں، تو اس کا مصدر 'بائیدن' (یا باتن) ہونا چاہیے، مگر ایسا کوئی مصدر نہیں ہے۔ اس کا بڑا یہ کہ 'بن' 'مید' 'بنیم' کا بھی تو مصدر نہیں ہے۔ 'دیدن' ایک دوسرے مادہ کا مصدر ہے جس کا اور مضارع کے صیغوں کا پتا نہیں۔ ہر زبان میں ایسا ہوتا ہے کہ ایک مدت گزر جانے پر کچھ لفظ ترک ہو جاتے ہیں (مترک' نہیں کہتا کہ وہ ہمارے شاعروں کا حصہ ہے)۔ ان میں سے بعضوں کے کچھ نشان باقی رہ جاتے ہیں، جو اکثر دوسرے لفظوں کے ساتھ مل کر پہچانے جاتے جاتے کہ یہ مستقل لفظ ہیں یا کبھی تھے۔ یہی حال اس 'با' کا ہے جو کہیں کہیں 'وا' یا 'یا' فاعلی صورت میں بھی دکھائی دیتا ہے۔

اسی سلسلے کا ایک اور لفظ 'باورچی' ہے جسے لوگ عام طور پر فارسی نہیں جانتے یا کم کم جن معنوں میں وہ ہندوستان میں بولا جاتا ہے اُن کو غیر فارسی جانتے ہیں۔ نویں صدی ہجری کے ایک ایرانی شاعر اور شاعر کا شعر ہے:

بچوں قسمتِ ارزاق کند شیر فلک را
باورچی خوان تو زند نعرہ کہ "ناز و" لہ

اس ترکیب کی بحث پر یاد آتا کہ ہمارے اس زمانے کے مالکان تحریر کتاب کی لکھائی چھپائی کی صفت میں ایک نیا لفظ دیدہ زیب لکھا کرتے ہیں۔ یہاں 'زیب' کا لفظ قیاس لغوی سے بہت دور ہے۔ مرنے کا جس کے شکل ہی سے کسی چیز کو دیدہ زیب کہہ سکتے ہیں۔

نور الدین جمال حمزہ، آذری تخلص، اسفرائین (خراسان) میں ۸۴۰ھ ہجری میں پیدا ہوا۔ بیت ی علم تھا اور کئی تصنیفیں چھوڑیں۔ احمد شاہ بہمنی کے عہد میں ہندوستان آیا تھا؛ تھوڑے دن دخراسان واپس گیا اور وہیں ۸۴۰ھ ہجری میں مرا۔

یہی کو ناز و کہہ کے پکار رہے ہیں۔ یہاں شیر فلک کو اس طرح پکارتا ہے؛ گویا اس کے نزدیک شیر فلک ہے۔

اس سے لغت نویسوں کے اس قول کی تائید ہوتی ہے کہ شاہی خاصے کے ہتھم اور جانشین گیر کو 'باورچی' کہتے تھے۔ پھر بھی بعض لغت نویسوں نے اس کے معنی 'طباخ'، 'مطبخ' یا 'آش پز' لکھے ہیں اور ہندوستان میں یہ لفظ انھیں معنوں میں بولا جاتا ہے۔ اکثر لوگ خیال کرتے ہیں کہ کسی فارسی لفظ کا جو مفہوم ایران میں ہو وہی اُس کا حقیقی اور اصلی مفہوم ہے؛ مگر یہ خیال ہمیشہ صحیح نہیں ہوتا۔ بعضے لفظ ایسے ہیں کہ کئی سو برس ہوئے ہندوستان میں اپنے اصلی معنوں میں رائج ہوئے اور اب تک بولے جاتے ہیں، مگر خود ایران میں اُن کا مفہوم بدل گیا۔ اس لیے یہ بات قیاس سے دور نہیں کہ 'باورچی' ابتدا میں ایران میں بھی کھانا پکانے والے ہی کو کہتے ہوں۔

لفظ کے اشتقاق کو دیکھیے تو معلوم ہوتا ہے کہ تین ٹکڑے ہیں: 'با'، 'ور'، 'چی'۔ 'با' کے لئے کھانا یا کھانا پکانا۔ اس لیے 'باور' کے معنی ہوئے کھانا پکانے کے فن کا ماہر یا استاد جیسے بخنور، ہمنور، پیشہ ور، زخمہ ور، سودا ور۔ جب 'باور' اسم فاعل ہے تو پھر 'چی' کا بڑھانا ضروری نہ تھا، لیکن زبان کے بولنے والوں کے ذہن میں جب کسی لفظ کا اشتقاق پوری طرح صاف نہیں ہوتا ہے تو اکثر ایسے حرف بڑھا دیے جاتے ہیں، جن کی حقیقت میں ضرورت نہیں ہوتی مگر جو مماثل لفظوں کے قیاس پر زبان میں نہ صرف راہ پا جاتے ہیں، بلکہ محنت اور فصاحت کی سند بھی حاصل کر لیتے ہیں۔ یہاں ایک اور بات بھی ہے۔ 'باور' ایک لفظ پہلے سے زبان میں موجود تھا جس کے معنی یقین کے ہیں۔ اس وجہ سے ضرورت تھی کہ دونوں میں فرق کے لئے ایک کی صورت کسی قدر بدل جائے۔

زخمہ، ہضاب۔ زخمہ ور۔ ستار وغیرہ بجانے میں استاد؛ موسیقی کا ماہر۔ سودا اور سوداگر۔ برہان میں اسے سودا اور قرار دیا ہے، مگر یہ قیاس سے دور ہے۔ 'ور' بدل ہو کر 'کا'۔

ان سب باتوں کو ملا کر دیکھیے تو اس میں شبہ نہیں رہتا کہ "باورچی" کے معنی ابتدا میں 'پکانے والے' ہی کے تھے۔ کھانا پکھنے والے یا دسترخوان کے منتہم کے معنی بعد کو پیدا ہوئے اور غالباً ایک زمانے تک ساتھ ساتھ دونوں معنوں میں یہ لفظ استعمال ہوتا رہا۔ زبان کی بڑھتی ہوئی ضرورتوں سے "باورچی خانہ" بنا اور "باورچی گری" (یعنی کھانا پکانے کا فن یا خدمت)۔ "باورد" ایک جگہ کا نام ہے اور "باوردی" اُس کی طرف نسبت؛ مگر "باوردی" کھانا بھی ہے جو آٹے سے بنتا ہے، یعنی ایک طرح کا حریرہ۔ اس کا یہ نام یا تو اس لئے ہے کہ "باورد" کے لوگ خاص طور پر اسے کھاتے ہوں گے، یا پھر وہی "با" اس کا بھی ایک جز ہے۔ یقین کے ساتھ کچھ کننا مشکل ہے۔

"با" کی ترکیب "اے عربی" میں دو تین لفظ ملتے ہیں: "ذیر باج"، "سکباج"، "شور باج" جو فارسی سے عربی میں آئے ہیں۔ عام خیال ہے کہ عربوں نے جب "زیر با" وغیرہ کو اپنی زبان میں لیا تو ان کے آخر میں ایک "ج" اپنی طرف سے بڑھا کر بولنے لگے۔ یہ صحیح نہیں۔ تو تیار تو عربی میں فارسی سے گیا، مگر اُسے کسی نے تو تیار ج نہ بنایا۔ واقعہ اتنا ہی ہے کہ جہاں غیر زبان میں گ ہوتا ہے، وہاں عرب ج ہوتا ہے۔ اسلامی زمانے کے آغاز تک بہت فارسی لفظوں کے آخر میں گ بولا جاتا تھا (جو آگے چل کے گر گیا)۔ ایسے فارسی لفظ جب عربوں نے سنے تو گ کی جگہ ج بولے اس لئے یہ ج ثبوت ہے اس بات کا کہ فارسی لفظ "با" قبل از فارسی میں "باگ" تھا اس زمانے کی ایرانی زبانوں (پہلوی وغیرہ) میں "گ" تھا وہ اُس سے زیادہ پرانے زمانے کی تھیں۔ اس لفظ کی صورت قدیم فارسی میں "باک" ٹھہرتی ہے۔ "ب" "پ"، "ت"، "د" کا آپس میں بدلنا بہت عام ہے، جیسا کہ خود "با" کے مرکبات میں دیکھا گیا اور ان لفظوں میں بھی اکثر دیکھا جاتا ہے اس لئے "با" کی اصل "باک" یا "واک" ہونا چاہیے، یا پھر "پاک" یا "پج" اور "پنج" آدستائیں اسے بڑی گہری بولی میں آج بھی "باورچی خانے" کو "پاک" ہی کہتے ہیں۔

"پاک" کی شکل میں موجود ہے جس کے معنی ہیں "پکنا ہوا" یا "پکاتا ہوا"۔ آدستائے زبان میں اس کا مادہ "پک" ہے جس کے معنی ہیں "پکانا"؛ کسی چیز کو ابال کر یا تنور میں پکا کر یا تل کر کھانے کے لیے تیار کرنا؛ سنسکرت میں بھی اس مادے کی یہی صورت ہے اور یہ اور ہمارا "پکنا" اصلاً ایک ہی لفظ ہے۔

۱۲۔ "باورچی" کا ذکر آیا، تو "میدہ" سالار کا بھی خیال آیا۔ روٹی پکانے والے کو کہتے ہیں گیوں کے آٹے کو دیا کئی بار چھانتے ہیں تو "میدہ" ہو جاتا ہے (فارسی: میدہ)۔ اُردو میں بہت عام ہے اور الف سے (یعنی کھینچ کے) بولا جاتا ہے۔ اس لیے الف ہی سے لکھنا بھی چاہیے؛ مگر لوگ ستم کرتے ہیں کہ "مائدہ" لکھتے ہیں جو دوسرا ہی لفظ ہے۔ عربی میں ما اُس خوان کو کہیں گے جو کھانے سے پُر ہو۔ صرف کھانے کو بھی کہتے ہیں۔ چاہلی شاعروں کے کلام میں نہیں آیا ہے، مگر قرآن میں تو ایک سورت ہی المائدۃ ہے۔ پھر بھی یہ لفظ اصل میں عربی نہیں؛ حبشی زبان سے آیا ہے اور اُس میں "مائدہ" ہے۔ عربی مادے "م" سے اس لفظ کو تعلق نہیں۔ فارسی والے "میدہ" اور "مائدہ" کو گڈ بڑ نہیں کرتے۔ "میدہ" سالار روٹی پکانے والے کو کہتے ہیں، "مائدہ" سالار خاصے کے منتہم یا چاشنی گیر کو۔

۱۳۔ کباب کی صورت ہی عربی نہیں، حقیقت بھی عربی ہے۔ کَبَّ کے معنی ہیں اوندھا کیا، مگر اسی کے ساتھ "لوٹا پوٹا"، "الٹا پلٹا" بھی۔ اور یہیں سے ہے کہ گوشت کو آگ پر الٹ پلٹ کرنے کے معنی پیدا ہوئے، چنانچہ کَبَّ کے معنی ہیں: گوشت کو کباب کیا۔ لسان العرب میں بہت کھول کر لکھ دیا ہے:

(۱) والكباب الطباہجۃ والفعل التکبیب... وَكَبَّ الْكِبَابَ عَمَلَهُ.

(۲) طباطبائی فارسی معرب ضرب من قلی اللحیر (جلد ۳، صفحہ ۱۸۴)
اس کے بعد کوئی گنجائش شرم کرنے کی نہیں رہتی۔

۱۴۔ کھانے، سب تو نہیں، جو سامنے تھے ہو چکے۔ ایک لذیذ چیز رہ گئی۔ اور وہ کتبوں میں 'جھجھکے' کہتے ہیں اور او دھ ہی میں کہیں کہیں ان کو شیرازے بھی کہتے ہیں۔ عربی میں پانی پھوٹے ہوئے وہی یا پیر کو شیرازہ کہتے ہیں اور جمع دو طرح پر آتی ہے شیرازین اور شیروارین۔ برہان قاطع میں لکھا ہے کہ بعضوں نے اس لفظ کو عربی بتایا ہے۔ عربی لغت کی کتابوں میں اسے فارسی بتایا ہے اور یہی صحیح ہے۔ فارسی میں علاوہ پیر کے بعضی مٹھائیوں ربے اور اچار کو بھی کہتے ہیں۔ جھجھکے بھی مٹھی چیز ہے معلوم نہیں ایران کی کس خاص مٹھائی کی شہادت سے شیرازے نام پڑا۔

۱۵۔ قایلین کی مختلف صورتوں کے بارے میں دو باتیں عرض کروں گا:

(۱) ق فارسی حرف نہیں ہے۔ عربی اور ترکی لفظوں کے ساتھ فارسی میں داخل کیا مگر عام طور پر ایرانی اسے غ سے بدل دیتے ہیں۔ اس لئے آقا سے آغا ہوا، قالی سے قالی اور چمک کر قالیچہ۔ (۲) فارسی کے بعضے اسموں کی دو صورتیں ہیں: آستین، آستین، زنی اور زمین۔ اس قیاس پر لوگ عربی لفظ 'کین' کو کئی بھی بولنے لگے۔ پنجاسدی نے اپنی فرہنگ لغت فرس میں لکھا ہے:

کئی کین باشد۔ خسروی گفت

اے سرپا سے منہ نہ خرمی
چشم تو بردلم نہ سازد کئی۔

تفصیل کے لیے دیکھیے ہندوستانی ج ۲، ص ۴۸۲، حاشیہ ۲۔ یہاں خرمی کو بلا تشدید پڑنا بھی ہے۔ یعنی بنادہ۔

اسی قیاس پر قالی کی دوسری صورت قایلین ہو گئی۔ یہاں ق نسبت یا کسی اور سنی کے لئے فرض کرنا بجا نہ ہو گا۔

۱۶۔ شاگرد۔ 'سعدی' کا ایک اور شعر بھی ہے:

زرش دیدم وزرع و شاگرد و خیرت
وے بے مروت چوبے بردخت

مگر یہ لفظ تو بہت پرانا ہے۔ پہلوئی میں اشاکرت تھا۔ اس سے قدیم ارمنی زبان میں پہنچ گیا تھا: اش کرت، معنی وہی: چمکیا۔

۱۷۔ راز (= راج)۔ 'عسجدی' کا شعر مجھے یوں ملا:

بیکے تیرہم فاش کند راز حصار
دور برو کردہ بود سنگ بجائے گل راز۔

ایک شعر حکیم سنائی کا بھی ہے:

جان بہ دانش کن مزین تا شوی زیبا از آنک

زیب کے گیر و عمارت بے نظام دست راز۔

۱۸۔ 'مستری' کے بارے میں ایک زمانے میں میرا بھی ایسا ہی کچھ خیال تھا، مگر وہ تو پرچکا

نکلا: Meestre۔

۱۹۔ خط کے سلسلے میں یہ بات بھی کہنے کی ہے کہ مخروطات کا علم ریاضیات کی ایک

اہم شاخ ہے جس میں یہ اصطلاحیں عام ہیں: مخروطی قائم، مخروطی مائل، مخروطی مجسم، مخروطی مصلح۔

۲۰۔ عربوں سے شاقول سن کے ایرانیوں نے شاقول کہا مگر اسے ذرا ہلکا کر کے شاقول

بھی بولنے لگے اور شاہول بھی۔ شاید اسی اخیر لفظ سے پشتو میں شاؤل ہو گیا اور ہندوستانی

میں شاہول اور ساؤل ہوا۔ ہندوستانی میں زیادہ عام ساؤل ہے۔ یہ سب کچھ ہوا مگر اصل کے

کاٹا سے شاقول عربی نہیں ہے بلکہ آرامی سے عربی میں آیا ہے۔ فاعول عربی وزن نہیں ہے۔

کہ اس وزن پر بہت سے لفظ عربی میں استعمال ہوتے ہیں۔ آرامی زبان میں (جس کی سب سے بڑی سریانی ہے) فاعول اسم فاعل کا وزن ہے۔ چنانچہ اس وزن کے لفظوں اور ناموں عرب کے اہل لغت نے بالاتفاق دخل بتایا ہے۔ اسی صورت میں یہ کہنا درست نہیں کہ شاعر قول ش سے نہ ہو بلکہ شاقول ش سے ہو۔ واقعہ یہ ہے کہ آرامی زبان میں یہ مادہ (ش) موجود ہے اور علاوہ شاقول کے اور لفظ بھی اس مادے سے بنے ہیں۔ یہ بالکل سچی بات ہے کہ ناطور کو کوئی ناطور سمجھے پہلا لفظ آرامی زبان میں موجود ہے اور اس کا وزن عربی و سرائیکی میں موجود نہیں اور وزن بھی عربی نہیں۔

اس وزن پر جو لفظ عربی میں ملتے ہیں ان کی تقسیم یوں ہو سکتی ہے:-

(۱) وہ لفظ جو آرامی ہیں اور آرامی سے عربی میں آئے۔

(۲) وہ لفظ جو کسی اور زبان (یونانی فارسی وغیرہ) سے آرامی میں آئے اور ان کا لفظی وزن فاعول سے ہو گیا اور اس آرامی صورت میں وہ عربی میں داخل ہوئے۔

(۳) وہ لفظ جن کو عربوں نے اس غیر عربی وزن کے قیاس پر خود بنالیا۔

اس لحاظ سے شاقول پہلی شقی میں پڑتا ہے۔ تیسری شقی میں پان سات لفظوں میں ہیں اور ان میں شاقول ہرگز نہیں ہے۔

۲۱۔ اردو میں ذرا ایک نیا لفظ بنا۔ عربی ذرہ اسم ہے، وہ بھی اردو میں عام طور پر استعمال ہوتا ہے۔ اصل ذرا کی بھی اسی عربی ذرے سے ہے، مگر جب دونوں کے معنی جدا جدا کے استعمال کا عمل جدا جدا، دونوں کے تلفظ میں فرق اور سب سے بڑی بات عربی میں یہ نیا لفظ موجود نہیں، تو پھر اس کو ذال سے لکھنے پر بعض لوگوں کو کیوں اعتراض ہے؟ صحیح سے اردو میں ایک دوسرا لفظ بھی نکلا:

”سن تو سہی جہاں میں ہے تیسرا فسانہ کیا“

یہی مثال سے ایک نیا لفظ مسل بنا، ویسے ہی ذرہ سے ذرا۔ یہ جو نئے لفظ بنے ہیں ان کو سہی مسل اور ذرا لکھنا چاہیے۔

۲۲۔ فارسی میں چلبہ ہی اور چلبہ۔ معنی ہیں:

نصیب اور بے آرام؛ چنانچہ ظہیر فاریابی کہتا ہے:

اے زور برداری تو خورشید و مہ شد در حجاب

وے زجود دست تو ابر بہاری چلبہ۔

ہندستانی چلبہ کے معنی کچھ مختلف ہیں پھر بھی فارسی سے بہت قریب ایک

ایمان یہ بھی ہے کہ ہندستانی لفظ بجائے خود پیدا ہوا ہو اور فارسی چلبہ کا اثر اس پر نہ پڑا ہو۔

۲۳۔ غفص جب عربی لفظ نہیں، تو ص سے کیوں لکھا جائے؟ غفص چاہیے۔ گف

بھی بولتے ہیں۔ یہ سب اُسی گنبر کے مختلف تلفظ ہیں۔ بنگال کے بعض مسلمان بزرگوں کو یہ

نے غول مال بولتے سنا ہے۔ گول مال کی شاید تعریف فرمائی ہے۔ دو رکیوں جائے

خود ہمارے ہاں ایسے لوگ ابھی موجود ہیں جو بگیم کو بگیم اور کاغذ کو کاغذ بولتے ہیں۔

تاجید

عربی زبان کے اخبارات، رسائل، تصنیفات، اور بول چال میں ہزاروں نئے الفاظ

پیدا ہو گئے ہیں جن کے بغیر آج کل کی عربی زبان سمجھنا دشوار ہے، مصنف نے اس کتاب میں اس

قسم کے چار ہزار جدید عربی الفاظ کا لغت لکھا ہے، طبع سوم قیمت پچاس روپے، حجم ۱۶۱ صفحے،

”میں“

ہمارے علم کی حقیقت

از

جناب مولانا عبدالباری صاحب دہلی استاد فلسفہ و دینیات جامعہ عثمانیہ حیدرآباد دکن

(۲)

علم کے متعلق تین سوالات تھے، ہم کہاں سے جانتے ہیں؟ (مبدأ یا بدایت علم کا سوال) جانتے ہیں، (ماہیت علم کا سوال) اور کہاں تک جانتے ہیں؟ (ختمی یا نہایت علم کا سوال) اور اس میں دراصل صرف پہلے سوال کا جواب تھا کہ ہمارے تمام انواع و اقسام کے معلومات و بات کا واحد سرچشمہ و ماخذ تجربہ اور محض تجربہ ہے، باقی دونوں کے جوابات پہلے ہی کے جواب سے دیکھ آتے ہیں، اور اسی کی لازمی تفریعات ہیں،

جب ہمارے علم کا ماخذ و مبدأ تجربہ اور صرف تجربہ ٹھہرا، تو ظاہر ہے کہ ہم جو کچھ بھی جانتے ہیں ان میں وہ اسی حسی و مادی تجربہ کے پیدا کردہ تصورات اور ان کے مابین ربط و توفیق یا تضاد کا ادراک ہے، پس یہی ہمارے علم کی حقیقت و ماہیت ہے،

”ہم اس کے سوا کچھ کو کچھ نہیں نظر آتا، کہ وہ ہمارے تصورات کے مابین ربط و توفیق یا تضاد و مخالفت کا ادراک ہے، پس صرف اتنی ہی علم کی حقیقت ہے، جہاں یہ ادراک ہے علم ہے، اور جہاں نہیں ہے، وہاں گوہم و ہم قیاس، یا زعم سے کام لیں لیکن علم ہمیشہ مفقود ہوتا ہے۔“

ختمی یا بدایت

غرض علم یا جاننا نام ہے مختلف تصورات کے مابین توافقی یا عدم توافقی کے ادراک کا اس ادراک کے باعتبار یقین تین مراتب ہیں،

۱۔ یا تو یہ ادراک دو تصورات کے مابین بالذات و بلا واسطہ ہوگا، اس طرح جو علم حاصل ہوتا ہے، وہ بالکل قطعی اور یقینی ہوتا ہے، شک و شبہ کی کوئی گنجائش نہیں رکھتا، اس کو ہم قطعی (بدیہی) علم کہہ سکتے ہیں، اس لئے کہ اس میں ذہن کو ثبوت و تحقیق کی کوئی زحمت نہیں اٹھانی پڑتی، بلکہ یہ صداقت کا اسی طرح ادراک کر لیا ہے جس طرح آنکھ روشنی کا، ذہن کو صرف اس کی طرف منتقل ہونے کی ضرورت ہوتی ہے، اور وہ ادراک کر لیا ہے کہ مثلاً سفید یا

نہیں ہے، دائرہ مثلث نہیں ہے، تین دوسے زیادہ، اور ایک دوسے کے مساوی ہے، اس طرح کی صداقتوں کو ذہن تصورات پر نظر پڑتے ہی محض وجدانا، بلا کسی مزید تصور کی وساطت کے پالیتا ہے، خود ہم کو اپنے وجود کا علم بھی اسی طرح بدایتہ و وجداناً حاصل ہے، گوہم اپنی ذات یا روح کی مابعد الطبیعیاتی حقیقت و ماہیت سے آگاہ نہ ہوں لیکن نفس اس کے وجود کے لئے کسی ثبوت کی ضرورت نہیں ہوتی،

”کیونکہ ہمارے لئے کوئی چیز خود ہمارے وجود سے زیادہ بدیہی نہیں ہو سکتی۔“

اگر میں تمام چیزوں میں شک کروں، تو بھی خود یہ شک مجھ کو اپنے وجود کے ادراک پر

مضطر کر دے گا، اور خود اس میں شک کی کوئی صورت نہ ہوگی۔۔۔۔۔

اگر میں جانتا ہوں کہ میں شک کرتا ہوں، تو جس یقین کے ساتھ میں شک کو

جانتا ہوں، اسی یقین کے ساتھ اس کا ادراک رکھتا ہوں، کہ کوئی چیز شک

۱۔ فلاحہ بخوالہ سفر چارم نجات

کرنے والی ہے۔

یہ وہی دیکارٹ کا استدلال ہے، کہ

میں سوچتا ہوں اس لئے میں ہوں۔

۲۔ دوسرا مرتبہ علم یقین کا برہانی ہے، جس میں ہم دو تصورات کے مابین جو تعلق ہے اس کو کسی اور تصویر یا تصورات کی وساطت سے جانتے یا پاتے ہیں، جب ذہن براہ راست ان تصورات کے موازنہ سے ان کے توافقی یا عدم توافقی کا فیصلہ نہیں کر سکتا، تو دیگر تصورات کی وساطت سے کام لیتا ہے، اسی کو ہم "استدلال" کہتے ہیں، اور جو درمیانی تصورات اس وقت کام دیتے ہیں، ان کو "ثبوت" کہا جاتا ہے، یہ ثبوتی علم کو یقینی ہوتا ہے، اسکی شہادت نہ اتنی روشن ہوتی ہے، نہ ذہن اسکو اتنی جلد قبول کرتا ہے، جتنا وجدانی علم کو دوسرا فرق یہ ہوتا ہے، کہ اگرچہ برہانی علم میں بھی دیگر تصورات کی وساطت کے بعد توافقی یا عدم توافقی کا ادراک شک و شبہ سے نکل جاتا ہے، لیکن اس کے قبل شبہ رہتا ہے، جو وجدانی علم میں نہیں ہو سکتا۔ وجود باری کا علم لاگ کے نزدیک ہم کو برہانا حاصل ہے، نظم عالم کے علاوہ اور اس سے بڑھ کر خود ہم کو اپنے اور اپنی طاقتوں کے وجود کے لئے ایک علیم و قدیر ذات کو ماننا پڑتا ہے، گو ہم اس کے صفات کا احاطہ نہیں کر سکتے، لیکن جب ہم اپنی اس انفرادی ذات کی تحلیل کرتے ہیں جس کا علم و اذعان (جیسا کہ ابھی اوپر معلوم ہو چکا) بلاشبہ شک و شبہ و وجدانا حاصل ہے، وہ لازماً اپنے مادر کسی اور ذات کی محتاج معلوم ہوتی ہے،

یہ ثابت کرنے کے لئے کہ ہم کو خدا کا علم یقین حاصل ہو سکتا ہے، اور کیسے ہو سکتا ہے،

میں سمجھتا ہوں کہ ہم کو خود اپنی ذات اور اس غیر مشکوک علم سے آگے جانے کی ضرورت نہیں کہ ہم خود ہیں، انسان قطعاً جانتا ہے، کہ وہ موجود ہے، اور یہ کہ وہ کوئی شے ہے، دوسری طرف یہ بھی وجدانا بدہانتہ جانتا ہے، کہ کسی شے کی نسبت یہ سمجھنا کہ وہ محض لاشے سے پیدا ہو سکتی ہے، ایسا ہی ہے، جیسے لاشے کو دو قائلہ زائوں کے برابر قرار دینا۔

لہذا اگر میں ہوں تو میرا کوئی نہ کوئی پیدا کرنے والا بھی ضرور ہے، اور جس چیز کی کوئی ابتداء اس کی کوئی نہ کوئی ابتدا کرنے والا یا خالق ہونا لازمی ہے، اور بالآخر اس خالق کو ازلی بھی ہونا چاہئے، اس لئے کہ جو چیز ازل سے نہ ہوگی، اس کی کوئی نہ کوئی ابتدا ہوگی، جسکو لازماً کسی اور شے کا آفریدہ ہونا پڑے گا۔

پھر انسان اپنے اندر علم و ادراک بھی پاتا ہے جس سے ایک قدم اور آگے بڑھتا ہے، کہ ہماری خالق صرف کوئی چیز ہی نہیں بلکہ کوئی علم و ادراک والی ذات ہے، اگر یہ کہا جائے کہ ایک زمانہ ایسا تھا، کہ کوئی عالم و مدبر ذات نہ تھی، اور وہ ازلی ذات قطعاً نعم و ادراک سے خالی تھی، تو میرا جواب یہ ہے کہ پھر ایسی صورت میں کبھی علم کا وجود نہیں ہو سکتا تھا، جو چیزیں علم سے قطعاً خالی ہیں، اور بلا کسی ادراک کے اندھے پن کے ساتھ عمل کرتی ہیں، ان کے لئے علم و ادراک والی ذات کا پیدا کرنا ایسا ہی ناممکن ہے، جیسے کوئی مثلث اپنے تین زاویوں کو دو قائلوں سے بڑا بنا دے، کیونکہ بے حس مادہ کے تصور کے یہ ایسا ہی منافی ہے، کہ وہ اپنے اندر ادراک و حس پیدا کر لے سکتا ہے، جیسا مثلث کے تصور کے یہ منافی ہے، کہ وہ اپنے اندر

قانون سے بڑے زاویے بنا سکتا ہے؛

ماحول یہ کہ جس طرح ہم کو خود اپنی ذات کے وجود کا علم باریب و شک وجدانا حاصل ہے، اسی طرح جب ہم اس ذات کو سامنے رکھ کر اور اس کے تصور کی وساطت سے اس کے خالق کو لگانا چاہتے ہیں، تو برہانا اس کا قطعی و یقینی علم حاصل ہو جاتا ہے، کہ وہ ایک ازلی علیم و قدیر ذات ہے، اور یہی خدا ہے۔

تیسرے نزدیک یہ ایک واضح بات ہے، کہ ہم کو ہر اُس شے سے زیادہ خدا کے وجود کا یقینی علم حاصل ہے جو ہمارے حواس کے لئے براہ راست منکشف نہیں ہے، نہیں بلکہ میں کہہ سکتا ہوں، کہ ہم خدا کا موجود ہونا اس سے زیادہ یقین کے ساتھ جان سکتے ہیں جتنا کسی اور چیز کا اپنے سے باہر موجود ہونا۔

۳۔ تیسرا درجہ حسی یا قطعی علم کا ہے جس میں آدمی حس کے ذریعہ جزئی اشیاء کا ادراک کرتا، اور اسے مادی کا علم حاصل کرتا ہے، گو یہ علم وجود ذات اور وجود باری کا ایسا یقینی و قطعی نہیں ہے، غالب اس کے وجود ہی کا ہے، اور عملاً اس کا پایا جانا یقینی معلوم ہوتا ہے، اگرچہ براہ راست اپنے تصورات کا علم حاصل ہے، اور موجودات خارجی کا علم حتی تصورات کی وساطت سے حاصل ہو سکتا ہے، اور اس لئے لازماً ہمارا علم صرف اسی حد تک درست ہو سکتا ہے جس میں ان تصورات اور حقائق اشیا میں موافقت ہو، اور ایسا نہیں ہے، کہ ہمارے پاس اس سے کوئی معیار ہی نہ ہو کہ ہمارے تصورات خود اشیا کے موافق ہیں یا نہیں، ہمارے تصورات یقیناً حقائق خارجی کے مطابق ہوتے ہیں، کیونکہ بغیر حواس کی وساطت کے کو خود کسی طرح نہیں بنا سکتا، (جیسے کہ پیدا ہونے والے) لہذا معلوم ہوا کہ یہ محض ہمارا

بحوالہ سفر چارم جلد ۱۱

خیال کا انسانہ نہیں، بلکہ خارج از ذہن اشیا کی قدرتی اور باقاعدہ پیداوار ہیں، بیرونی اشیا کی حقیقت کا مزید ثبوت یہ امر بھی ہے، کہ واقعی حس سے جو تصور حاصل ہوتا ہے، اور حافظہ میں اس کا جو اٹھایا جاتا ہے، ان دونوں میں بہت فرق ہوتا ہے، اور جو لذت یا الم واقعی حس کی صورت میں ہوتا ہے، وہ محض اس کے اعادہ میں جب کہ بیرونی اشیا غائب ہوتی ہیں، نہیں ہوتا، اس کے علاوہ ہمارے حواس ایک دوسرے کی توثیق کرتے ہیں، جو شخص آگ دیکھ رہا ہے، اس کو اگر اس کے واقعی اور خارجی وجود کی نسبت شبہ ہو، اور جاننا چاہتا ہو کہ یہ محض اس کا وہم نہیں، تو وہ اس میں اپنا اتھ ڈال کر اطمینان کر سکتا ہے، اس سے جو تکلیف ہوگی، وہ محض تصور یا وہم سے نہیں ہو سکتی تھی، اس طرح کم و بیش مختلف مراتب یقین کے ساتھ ہم کو سب سے زیادہ یقینی طور پر بلا شک و شبہ کی گنجائش کے پہلے خود اپنی ذات کا یقین حاصل ہے، اس کے بعد ذات باری یا خدا کا ادراک بعد اپنے باہر کی کائنات مادی کا، باقی سارے انسانی معلومات و خیالات اسی مثلث کے کسی کسی زاویہ سے تعلق رکھتے ہیں،

جب ہمارے علم کی حقیقت یہ ٹھہری کہ وہ فقط ہمارے تصورات کے مابین کسی ربط یا عدم ربط کے ادراک کا نام ہے، اور یہ تصورات تمام تر ہمارے تجربہ کے تابع ہیں، تو اب تیسرے سوال کا جواب کہ ہم کہاں تک جانتے ہیں، یعنی ہمارے علم کی حدود رسائی کہاں تک ہے؟ اس کے جواب میں ہو سکتا ہے، کہ بس جہاں تک ہمارے تجربات و تصورات کی رسائی ہے، جس چیز کی نسبت ہم کوئی تجربہ رکھتے ہیں، نہ کوئی تصور قائم کر سکتے ہیں، اس کی نسبت کوئی علم و یقین بھی نہیں حاصل کر سکتے ہیں، جس طرح اجسام کی دنیا میں ہم اپنے اندر سے اور اپنی کسی طاقت سے جسم کا ایک ذرہ

۱۱ دیبر (تاریخ فلسفہ) بحوالہ سفر چارم باب ۱۱

فی خلق نہیں کر سکتے، مرتب ان میں الٹ پھیر یا ترکیب و تحلیل کر سکتے ہیں، اسی طرح علم کی دنیا میں تجربہ کی روشنی تصورات نہ بن سکتے، تو ہمارا ذہن محض ایک تاریک کمرہ ہوگا، خود اپنے اندر نہ ہم کوئی نور رکھتے ہیں، اور نہ خلق کر سکتے ہیں، غرض جہاں تجربہ و تصور نہیں، وہاں علم و یقین بھی نہیں، زیادہ تر کے ساتھ یوں کہو کہ جہاں تجربہ نہیں، وہاں تصورات نہیں، جہاں سرے سے تصورات ہی نہیں، وہاں ان کے مابین توافقی و عدم توافقی کا ادراک کہاں سے ہو سکتا ہے،

اس کے بعد اولاً تو ہمارا تجربہ، اور لازماً اس تجربہ سے حاصل شدہ تصورات نہایت محدود و پیمانہ میں ہیں، یہ بھی بہتر ہے ایسے ہیں جن کے باہمی تعلقات کی تک پہنچنے کا ہم دعویٰ نہیں کر سکتے، نہ توافقی و عدم توافقی کا علم حاصل ہے، مثلاً ہم نہیں بتا سکتے کہ دنگ و بومرہ وغیرہ صفات لازماً ہم یا ان کا صفات اولیہ سے کیا تعلق و ربط ہے، اسی طرح ہم نہیں جانتے، اور نہ شاید جانیں، کہ مادہ و فکر یا نفس و جسم کے تصورات کی ماہیت یا ان کا ماہیاتی ربط کیا ہے،

ہم مادہ و فکر کے تصورات رکھتے ہیں، لیکن یہ جاننا کبھی ممکن نہ ہوگا، کہ آیا کوئی محض مادہ شے سوچتی، اور فکر کرتی ہے یا نہیں، بغیر وحی کے محض اپنے تصورات پر غور کر کے یہ معلوم کرنا ناممکن ہے، کہ قدرتِ مطلقہ نے بعض نظامات مادہ کو موزوں بنا کر فکر و ادراک کی طاقت نہیں بخشی ہے، یا اس کے برخلاف، ایسے موزوں مادہ کے ساتھ ایک ذہنی فکر غیر عادی

جو ہر کو موزوں و وابستہ نہیں کر دیا ہے، نفس تصورات کی حد تک ہمارے لئے یہ کچھ زیادہ بعید از فہم نہیں، کہ اگر خدا چاہے، تو وہ مادہ میں فکر کی ایک قوت کا اضافہ فرما دیکتا ہے، بہ نسبت اس کے کہ وہ ایک جوہر کا اضافہ کرے، جو فکر کی قوت رکھتا ہو، کیونکہ اس

میں کوئی تناقض محض نظر آتا، کہ اولین ازلی ذہنی فکر ہستی، اگر چاہے، بے جس مخلوق مادہ کے بعض نظامات کو، موزوں ترکیب کے ساتھ کچھ جس ادراک اور فکر عطا کر دے،

گو جیسا کہ میں ثابت کر چکا ہوں، (سفر چارم باب) خود مادہ کو (جو اپنی ذات ہی میں جس فکر سے خالی ہے) یہ اولین ازلی صاحب فکر ہستی فرض کرنا کسی طرح تناقض سے کم نہیں، بات یہ ہے کہ میرے نزدیک یہ بحث ہی ایسی ہے، جو ہمارے علم کی رسائی سے خارج ہے، جو شخص اسکی پیچیدگی پر بے تعصبی سے غور کرے گا، وہ روح کی مادیت یا غیرادیت کسی مفروضہ کا بھی قطعی فیصلہ کرنے کے قابل اپنی عقل کو نہ پائے گا، ہر مفروضہ کی شکلات اس کو دوسرے کی طرف ڈھکیلنا چاہیں گی، بعض لوگ یہ ظلم کرتے ہیں، کہ ایک مفروضہ میں کوئی ناقابل تصورات پا کر جلد بازی سے مخالفت مفروضہ کی طرف چلے جاتے ہیں، گو ایک منصف مزاج کے لئے وہ بھی پہلے ہی کی طرح ناقابل فہم ہوتا ہے۔

حاصل یہ نکلا کہ اسی طرح کے جتنے فلسفیانہ و ما بعد الطبعیاتی مسائل ہیں، اگر وحی کا سہارا نہ ہو، تو انسان محض اپنی عقل سے قطعاً کسی درجہ کے بھی یقین تک ان میں نہیں پہنچ سکتا،

مگر لاک کا مقصود اس سے ہمارے علم و دانش کی تحقیر نہیں، بلکہ صرف تجدید ہے، یعنی ہمارے عقل و فہم کی تو تین جن چیزوں کے لئے اور جس حد تک فہم و ادراک کے قابل ہیں، انہی چیزوں کیلئے اور اسی حد تک ان کو محدود رکھنا چاہئے، اگر تم کان سے دیکھنا چاہو، تو کان کا نقص نہیں، وہ تو سننے کے لئے ہے، اور آوازوں کے علاوہ کوئی اور علم و ادراک نہیں دیکھتا، اسی طرح اگر تم دانت سے لوہے کے چنے چبانا چاہو، اور تمہارے دانت ہی ٹوٹ جائیں، تو دانتوں کا تصور نہیں، وہ تو فقط تمہاری جسمانی پرورش کے لائق جو غذائیں ہوں، ان کی چکی ہیں، نہ کہ لوہا پیسنے کی مشین، اگر ہم اپنے علم کی تنگی اور جہل کی تاریکی کو پیش نظر رکھیں، جو ہمارے علم سے بے انتہا زیادہ ہے، تو اس کی بہت سے نزاعات کے خاتمے، اور مفید علم کی ترقی میں مدد مل سکتی ہے

لے فیضات فہم انسانی، سفر چارم باب

بشرطیکہ یہ معلوم کرنے کے بعد کہ ہم کہاں تک صاف و واضح تصورات رکھتے ہیں۔
خیالات کو انہی چیزوں پر غور و فکر میں محدود کر دیں، جو ہماری فہم کی دسترس میں ہیں
اور اس سے آگے اٹھاہ تاریکی میں (جہاں نہ ہمارے پاس دیکھنے کے لئے آنکھیں ہیں
نہ ادراک کی قوتیں) محض اسی زعم میں نہ گھسین، کہ ہماری فہم سے کوئی چیز ماوراء نہیں ہے۔

نظریہ علم کے متعلق لاک کے خیالات اور فلسفہ کو جو اسکی کتاب "فہم انسانی" کے کئی سو صفحات پر
جوئے ہیں، سطور بالا میں مٹولی تشریحات کے ساتھ تاہر امکان اُسی کے الفاظ میں پیش کرنے
کوشش کی گئی ہے، رو و قبول سے تعارض نہیں کیا گیا ہے، اور گوان خیالات میں نظر و تنقید
ت گنجائش ہے، جس پر بعد کے فلاسفہ نے اپنے فلسفوں کی بڑی بڑی عمارتیں کھڑی کر دی
ہم تین نتائج لاک کی تحقیقات کے ایسے نکلتے ہیں، جن پر نہ صرف فلسفہ کی عمارتیں کھڑی ہیں
یہ فلسفہ کی ساری تاریخ ان ہی کے رجحانات و تفریعات سے بھری ہے، بلکہ تعقب سے
صاف پسند اہل فکر کے لئے ان سے گریز کی راہ مشکل ہے،

ور شاید ان کے ناگزیر ہونے ہی کی بنا پر بلا انقطاع بعد کے تین اکابر فلاسفہ نے اپنے اپنے فلسفہ
ن کے بادیگرے انہی پر توڑی، برکھے نے لاک کی منطق سے تصویریت کا نتیجہ نکالا، جو
نون سے ارتباط کا، اور کانٹ نے مقدمات ثلاثہ کی تکمیل سے انتقادیت کا دراصل
تائج غیر منطک اور ایک دوسرے کی محض تفریع ہیں، ساتھ ہی صرف جدید فلسفہ کی ہی نہیں
سے فلسفہ کی سب سے قیمتی کمائی ہیں،

لاک تصویریت تک پہنچنے سے خود لاک کی نظر دا جانے کیسے چوک گئی، کہ اس نے

میں ادنیٰ و ثانوی کی ایک بے بنیاد تفریق قبول کر کے ادنیٰ کے خارج از ذہن ہونے کا دعویٰ کر ڈیا
ور جس دلیل سے اس نے صفات ثانویہ کو ذہنی قرار دیا ہے، وہی صفات اولیہ میں عیبتی ہے، اور برکھے
ہی کر کے لاک کی ناقص تصویریت کو کامل کر دیا، اس کے علاوہ تصویریت کی راہ میں ایک بڑا پتھر فلاسفہ
کا وہ بیڑی یا جوہر تھا جس کو وہ اعراض و صفات کا محل قرار دیتے تھے، اس کو لاک نے جس طرح محض
ہم بے مسمیٰ اور فرضی شے ثابت کیا، اس کو تم ادھر دیکھ چکے، اس کے نزدیک اس جوہر یا حقیقت خارجی
کی حقیقت مجموعہ صفات کے سوا کچھ نہیں، اور صفات خواہ ادنیٰ ہوں خواہ ثانوی کسی کا براہ راست علم
نہیں، سب کے علم کا واحد ذریعہ خود ہمارے ہی تصورات ہیں، جو ظاہر ہے، کہ ہمارے ذہن کے علاوہ کمال
پائے جاسکتے ہیں،

جب ذہن اپنے تمام خیالات و استدالات میں محض اپنے تصورات کے سوا اور کوئی شے
براہ راست نہیں رکھتا، اور صرف ان ہی تصورات کے متعلق سوچا یا سوچ سکتا ہے، تو ظاہر
ہے، کہ ہمارا علم صرف ان تصورات ہی سے آشنا ہے۔

انسانی علم اور معلومات کے خالص تصویری یا ذہنی ہونے کا اس سے بڑھ کر واضح اعلان کیا
ہو سکتا ہے، اور یہی اعلان دراصل تصویریت کی فتح کا اعلان ہے،

اور اس سے لازماً کائنات خارجی کی موجودیت و حقیقت کے متعلق طرح طرح کے شکوک و شبہات
رد نہا ہوتے ہیں جن سے خواہ مخواہ ارتباطیت کا نتیجہ نکالنا پڑتا ہے، اور جس کو برکھے کی تصویریت کے
بعد ہی ہیوم نے کھول دیا، خود لاک کو اس نتیجہ کا اتنا اندیشہ تھا، کہ اسکی تردید میں نہ صرف آواز نہایت پست
ہے، بلکہ بالآخر ایک محض مناظرانہ الزامی جواب میں پناہ لینی پڑی،

ہم کو اپنی ذات سے باہر اشیاء کے وجود کی جو اطلاع جو اس کے ذریعہ ملتی ہے، اگودہ اتنی

یقینی نہ ہو، جتنا ہمارا وجدانی علم زیادہ استدلالی نتائج جو ہم خود اپنے ذہن کے واضح و تجربی تصورات کے متعلق حاصل کرتے ہیں، اتنا ہم یہ بھی ایک ایسا یقین ہے، جو علم کے نام کا مستحق ہے، اگر ہم اپنے کو اس یقین پر مائل پاتے ہیں، کہ ہمارے ذہنی قوی ان اشیاء کے وجود کی صحیح اطلاع دیتے ہیں، جو ان کو متاثر کرتی ہیں، تو اس کو بے بنیاد یقین نہیں کیا جاسکتا، کیونکہ میرے خیال میں اتنا تنگی وارتیابی کوئی شخص نہیں ہو سکتا، کہ ان چیزوں کے وجود میں شک کرے جن کو دیکھتا اور محسوس کرتا ہے، یا جو شخص اس درجہ شک کر سکتا ہے، (وہ اپنی جگہ کچھ خیال کرے) لیکن کم از کم مجھ سے بحث نہیں کر سکتا، کیونکہ وہ اس کا بھی ہرگز یقین نہیں کر سکتا، کہ میں اس کے خیالات کے خلاف کوئی بات کہہ رہا ہوں۔

اس کے علاوہ ہیوم نے اپنی اربتیا بیت کو علاقہ علت و معلول یا نظریہ تعلیل میں جس حد تک بیان کیا ہے، اس کا بھی نہایت واضح اعتراف و بیان خود لاک کے ہاں ایسا موجود ہے، کہ ہیوم کا فلسفہ حقیقت اسی کی شرح قرار دیا جاسکتی ہے۔

”اشیاء جہان تک ہمارا مشاہدہ جاتا ہے، ہا تا قاعدگی کے ساتھ پیدا ہوتی ہیں، جس سے ہم نتیجہ نکال سکتے ہیں، کہ وہ ایک قانون کے تحت عمل کرتی ہیں، مگر ایسا قانون جس کو ہم جانتے نہیں، لہذا گول یکسانی کے ساتھ عمل کرتے، اور نتائج ان سے مسلسل ظاہر ہوتے ہیں، اتنا ہم ان کے باہمی ربط و انحصار کا ہم اپنے تصورات میں کوئی پتہ نہیں چلا سکتے، ہم کو ان کا محض ایک تجربی علم حاصل ہوتا ہے۔“

لیکن اس اربتیا بیت سے صحیح ترین اور مفید ترین جو نتیجہ نکل سکتا تھا، وہ علم کی محدودیت اور گواہی نتیجہ کی منطقی تکمیل کا پورا حق ہیوم کے جانشین کانت نے ادا کیا، مگر خود لاک نے

اپنی ساری بحث و کاوش کا جو مدعا و منستہ قرار دیا ہے، وہ دراصل صرف یہی ایک نتیجہ ہے، بلکہ جیسا بھی کہا جا چکا، ہمارے فلسفہ کی کد و کاوش کا اگر کوئی عملی فائدہ یا صحیح نتیجہ نکالا جاسکتا ہے، تو وہ بھی صرف یہی ہے، لہذا اس کو ذرا غور سے خود لاک کی زبان سے اچھی طرح سن لینا چاہئے اس موقع پر جی۔ ایچ۔ لیوس نے اپنی سوانحی تاریخ فلسفہ میں (ص ۳۶۱ تا ۳۶۲) جو طویل اقتباس درج کیا ہے، اس کو نقل کئے بغیر نہیں رہا جاتا،

”فہم کی ماہیت و نوعیت کی اس تحقیق سے اگر میں اسکی توہوں کو معلوم کر سکوں کہ وہ کیا پہنچتی ہیں، کن چیزوں کے لئے کس حد تک وہ مناسب ہیں، اور کہاں وہ ناکام رہتی ہیں تو میں سمجھتا ہوں کہ انسان کے ذہن کیلئے جو ہر شے میں گھنسا ہے، اس لحاظ سے مفید ہوگا، کہ ایسی چیزوں میں دخل دینے کے متعلق جو اسکی گرفت سے باہر ہیں، زیادہ محتاط رہ کر اپنی رسائی کی انتہا پر ٹھہر جائے، اور ایسی چیزوں کی نسبت اپنے جہل پر خاموش بیٹھ جائے جو تحقیق کے بعد ہمارے قابلیتوں کی رسائی سے ماورائے ثابت ہوں۔“

”ہم کو اپنے ذہن کی تنگی کے متعلق کچھ زیادہ وجہ شکایت نہ ہوگی، بشرطیکہ ہم اس کو ان چیزوں میں استعمال کریں، جو ہمارے کام کی ہیں، کیونکہ ان کے قابل وہ پوری طرح ہر اور اگر ہم محض اسلئے اپنے علم کی منافع و فوائد کی ناکدری کریں، اور اسی کو ان مقاصد تک ترقی دینے میں غفلت برتیں، جن کے لئے یہ ہم کو دیا گیا تھا، کہ کچھ چیزیں اسکی دسترس سے باہر ہیں، تو یہ ایک ناقابلِ عفو اور ساتھ ہی طفلانہ ضد ہوگی، اور کسی کا ہل سرکش نوکر کیلئے شمع کی روشنی میں اپنا کام نہ کرنے کا یہ کوئی عذر نہ ہوگا، کہ دن دوپہر کی روشنی نہ تھی جو شمع ہمارے اندر روشن ہی ہمارے کاموں کیلئے اسکی روشنی بالکل کافی ہے۔“

اگر ہم اپنی قوت کو جان لیں، تو زیادہ بہتر طور سے اسکو جانیں گے کہ کس کام میں یہ

کامیابی کی امیدوں کے ساتھ لگائی جاسکتی ہے..... ہمارے علم کی حقیقت
 لمبائی کا جان لینا بہت کارآمد ہے، گو وہ اس سے سمندر کی ساری گہرائیوں کی تھانہ
 لے سکے..... انہی باتوں نے تحقیق و فہم کے متعلق اس کتاب کا پہلے پہل خیال پیدا کیا،
 کیونکہ میں نے خیال کیا، کہ انسانی ذہن جس قسم کی تحقیقوں میں پڑ سکتا ہے، ان کی نسبت
 اطمینان حاصل کرنے کا سب سے پہلا قدم یہی ہے، کہ ہم خود اپنی فہم کا جائزہ لیں، اور
 دیکھیں کہ کن چیزوں کے لئے وہ موزوں ہے، اس کے بغیر میرے نزدیک ہم پہلی ہی
 اینٹ پڑھی رکھتے رہے اور اسلئے جو صداقتیں ہمارے سب سے زیادہ کام کی تھیں، ان کے
 حصول سے تشقی کی تلاش فضول تھی، کیونکہ ہم نے تو اپنے خیالات کو وجود کے بحرِ قناریں
 غرق کر رکھا تھا، گویا یہ ناپید کنارہ وسعت ہماری فہم کی قدرتی دغیر مشلوک ملکیت تھی جس میں
 نہ کوئی چیز اسکے فیصلوں سے مستثنیٰ تھی، نہ اسکی گرفت سے محفوظ، اس طرح جب لوگوں
 نے اپنی تحقیقات کو اپنی قابلیتوں سے باہر پھیلادیا، اور اپنے خیالات کو ایسی گہرائیوں میں
 اتار دیا جہاں قدم جمانے کی کوئی جگہ نہ تھی، تو یہ کوئی تعجب کی بات نہیں کہ سوالات پر
 سوالات اور نزاعات پر نزاعات کا اضافہ ہوتا چلا جائے جن کے کسی صاف فیصلے پر نہ پہنچنے
 سے صرف یہی نتیجہ ہو سکتا تھا، کہ شکوک بڑھتے جائیں، اور بالآخر ایسے لوگوں کے اندر کامل
 اربابیت گھر کر لے۔

لاک کی نصیحت حرفِ حرف بجا، لیکن انسان تو علم و یقین کا بھوکا ہے، اسکے منہ میں اگر ردی
 پھر ڈالنے سے تسلی نہیں ہو سکتی، تو اس جواب سے بھی تسلی نہیں ہو سکتی، کہ تیری بھوک ہی غلط ہے جو ک
 دفع ہونے کیلئے تو ردی ہی کہیں نہ کہیں سے ملنی چاہئے، اگر عقل و فلسفہ کا دروازہ بند ہو کوئی
 لکھنا پڑیگا

فلسفہ طین

از

جناب سید صباح الدین عبدالرحمن صاحب، ایم، اے،

(۲)

ناصر الدین محمود کو عصائی التمش کے بیٹے ناصر الدین کا لڑکا بتاتا ہے جس کا انتقال لکھنؤ میں ہوا
 مگر منہاج سراج نے صاف طور سے لکھا ہے، کہ ناصر الدین کے مرنے کے بعد جب التمش کا سب
 سے چھوٹا لڑکا پیدا ہوا، تو اپنے مرحوم بیٹے کی یاد میں اس کا نام ناصر الدین ہی رکھا،
 عصائی ناصر الدین محمود کی حکومت کے ابتدائی بارہ سال کے واقعات کو حذف کر کے
 کے مغلوں کے حملہ، اچھ اور ملتان کی تسخیر اور بلبن زمر کی بغاوت کا ذکر کرتا ہے جو سہ کی ترتیب سے
 سے درست نہیں بلبن کے ساتھ زمر کے لکھنے سے معلوم نہیں عصائی کی کیا مراد ہے یہ بلبن زمر ہی
 ہے، جسکو منہاج سراج نے ملک عز الدین بلبن کشمیر لکھا ہے
 عصائی نے ناصر الدین محمود اور بلبن کے لڑکوں سے متعلق ایک پچھپ اتھ لکھا ہے، ورنہ
 کے لڑکے ایک روز باغ میں تفریح میں مشغول تھے، کہ بلبن کے لڑکوں نے کہا:-
 کہ چوں والد ما دریں روز گاہا نباشد کسے زیر ک ہو شیار
 ناصر الدین محمود کے لڑکوں کو یہ لاف زنی اچھی معلوم نہ ہوئی،
 بگفتند کای جهان عزیز اگر ہست درخاں فراواں تمیز

ہم آخر یہ بنی کہ اندر جان
گراد پر خپتہ و مائیسم خام
میدان اسپش فروا گنیم
بلبن کے رکون کا خون جوش میں آیا، اور انھوں نے چیلنج دیا، کہ وہ اگر ایسا کر دکھائیں گے
ہاتھی دینا رہا جائیں گے، محمود کے رکوں نے اس چیلنج کو قبول کیا،

چوان روز بگذشت ہر ہمار سر
ایخ خان دران روز چالش کنان
چو آمد ہمیدان بوجب اختری
شنیدم یکے زان دو شہزادگان
دوسہ بار باخان دوا بند اسپ
دراہمال از دست چابک گند
فرد آمد از اسپ آن خان را د
وزایں پس زمیدان بگشتند باز
بہمدان برفتند روز دیگر
بہچید در سمت میدان عنان
ہمی کرد ہر سوے جولا نگر ہی،
ابا خان آزادہ شد ہم عنان
وزایں پس بہ پیش جہانیدہ اسپ
زخان خواست پس چابک آن ہونند
شد چابک دوست شہزادہ داد
خرامان و خندان بگشتند باز

بلبن کو جب واقعہ کی نوعیت معلوم ہوئی تو بہت پریشان ہوا،

بدل گفت کا بنا و فرمان روا
یکے روز مارا بہ مکر و فنون
بدین سان کہ گشتند حید گرا
بگیرند و بندند و ریزند خون

ان سے چھکارا پانے کے لئے تہہ برین سوچا رہا،

ہم آخر شنیدم ز نقص خسرد
بشہ در قہاے بدادند ہر
ز بن خستن زد یکے رائے بد
برآمد ہر سوے شورے بد شہر

معلوم نہیں یہ قصہ کہاں تک پہنچ رہا ہے، کسی تاریخ سے یہ پتہ نہیں چلتا، کہ ناصر الدین محمود
کے دو جوان لڑکے تھے، کہیں کہیں اسکے ایک کن بچہ کا ذکر آتا ہے، مگر جب وہ مرا تو اسکی اولاد
زین میں کوئی باقی نہ تھا، لیکن بلبن کا محمود کو زہر دینے کا واقعہ غور طلب ہے، ناصر الدین محمود کے آخری
عہد کی کوئی معاصر تاریخ موجود نہیں، طبقات ناصری محمود کی وفات سے پانچ سال پہلے ہی ختم
ہو جاتی ہے، بعد کی تاریخوں میں برنی کی فیروز شاہی بلبن کے عہد سے شروع ہوتی ہے، مگر اس
میں اس واقعہ کی طرف کوئی اشارہ نہیں، تاریخ مبارک شاہی میں ہے،

ہم چنان زحمت برتن مبارک سلطان غالب آمد، بتقدیر اللہ تعالیٰ یازدہم ماہ جمادی الاول
سنہ اربع و ستین و ستائتہ از دارالغنا و دارالبقار حلت فرمود (ص ۳۹)

نظام الدین فرشتہ اور بدایونی بھی رقمطراز ہیں کہ محمود بیمار پڑ کر مرا، لیکن عصامی کا معاصر بن بطوطہ
لکھتا ہے کہ غیاث الدین بلبن نے ناصر الدین کو مار ڈالا اور خود بادشاہ بن بیٹھا، (ص ۲۱) حقیقت
کچھ بھی ہو، لیکن عصامی اور ابن بطوطہ کے بیان سے پتہ چلتا ہے کہ محمد تغلق کے عہد تک عام روایت
یہی تھی کہ بلبن نے محمود کو زہر دیکر ہلاک کر دیا،
بلبن کے حال میں عصامی لکھتا ہے:-

ز تاریخ بدشش صد و شصت و پنج
دوم سال در سمت چو تر تاخت
ز اطراف دہلی ہماں شیر مرد
حصار جہرا لی وز کی ز سر
ز اجلاس او گشت گیتی زرنج
ششم سال در ملک لاہور تاخت
بہر جای کے جنگے تسخیر کرد
عمارت بگردان شہ نامور
بنا شد از و حصن گویاں گیر
پستش بے سرکش آمد اسیر

بلبن کی تخت نشینی کا سنہ ضیاء الدین برنی نے ۶۶۲ھ (ص ۲۵) اور بیچا سرمنہدی مولف

تاریخ مبارک شاہی نے سلسلہ (ص ۶۶۲) لکھا ہے، عصائی سلسلہ لکھا ہے، مگر بعد کے
خون میں نظام الدین غشی اور فرشتہ نے سلسلہ ہی کو صحیح سمجھا ہے، چوڑا جلالی اور
نام شاید غلط چھپ گئے ہیں، چوڑا، سنوڑا، ہوگا، سنوڑا سے بظاہر وہی پہاڑیاں مراد ہیں جو
دون کے جنوب میں آج کل کوہ سواک کہلاتی ہیں، جوالی بالکل واضح نہیں ہیں کے
ن مبارک شاہی میں ہے:-

”و موضوع مکرچوری حصار ہی بنا کر وہاں راحصار نو نام نہادہ بدار الملک راجت
کر، بعدہ طرف حوالی عزیت کر (ص ۶۶۳)“

مگر برنی حوالی سے مراد، حوالی شہر دہلی لیتا ہے، اسکی تاریخ سے کہیں پتہ نہیں چلتا
کسی خاص جگہ کا نام ہے، ایک جگہ وہ حصار جلالی کی تعمیر کا ذکر کرتا ہے:-

”ہم دران نصبت ہا حصار جلالی عمارت فرمود، وہاں حصار را ہم با خانان داد و
آنچنان دزد خانہ را تھانہ ساخت و در میں جلالی را ہم مفروز کرد و جلالی کہ مسکن قطاع
طریق بود و ہمارہ ابنائے سبیل ہندوستان را آنجا راہ قطع شدی موطن مسلمان
خارسان راہ گشت، والی یوننا مستقیم ماند“ (ص ۶۶۵)

برالی سے عصائی کی مراد معلوم نہیں حوالی یا جلالی ہے، نہ کی بھی واضح نہیں ہوتا ہے
برنی میں موجود ہے، (ص ۶۶۵)

عصائی نے لکھا ہے کہ بنگالہ میں طغرل کی بغاوت کا فتنہ بلبن کے اٹھوین سن جلوس
ع ہوا، برنی نے اسکی تاریخ چودھوان سن جلوس لکھا ہے، فرشتہ نے بھی
طغرل کی سرکشی کے سلسلہ میں عصائی کا بیان ہے، کہ بلبن نے پہلے ترمی کو طغرل
بجھا، مگر وہ شکست کھا کر فرار ہو گیا بلبن نے اسکو دار پر کھچوا دیا، اور دوسری بار

بہادر کی نگرانی میں ایک لشکر جبار بھیجا، مگر اس کو بھی شکست ہوئی، تیسری بار بلبن خود گیا، اور
پہاڑوں کی نامی ایک فوجی سپاہی کے ہاتھوں سے مارا گیا، برنی نے بھی طغرل کی بغاوت کا
حال بہت ہی تفصیل سے لکھا ہے، لیکن اسکی تاریخ میں ترمی کا نام کہیں نہیں آتا ہے، کچھ سرہندی
کا بیان برنی سے بھی مختلف ہے، وہ امین خان کو لکھنؤی کا حاکم اور طغرل کو اس کا نائب بتاتا ہے
طغرل باغی ہوا، تو امین خان کو اس نے مجوس کر دیا، بلبن نے ترمی کو بغاوت فرو کرنے کیلئے
بجھا، اسکے بعد ملک شہاب الدین میراودھ کو روانہ کیا، اور ملک اختیار الدین نیک ترس
طغرل کو زندہ گرفتار کیا، نظام الدین غشی اور فرشتہ نے برنی ہی کی روایت قبول کی ہے، مگر فرشتہ
نے دوسرے حملہ کے فوجی سردار کا نام ترمی لکھا ہے، لیکن نظام الدین نے برنی کی طرح ترمی
کا ذکر نہیں کیا ہے،

بلبن کے لڑکے سلطان شہید اور مغل کی جنگ کا حال عصائی نے بہت ہی جوش خروش
کے ساتھ لکھا، جو جگہ پڑھنے سے رزمیہ بیان کا پورا لطف حاصل ہوتا ہے،

میرالدین کی قباد کے زمانہ کے جو واقعات عصائی نے لکھے ہیں، وہ قریب قریب برنی
سے ملتے جلتے ہیں، صرف ترتیب میں فرق ہے، کنخسرو کے قتل کا واقعہ برنی کے یہاں بہت
ہی مختصر ہے، مگر عصائی نے تفصیل کے ساتھ لکھا ہے، جسکو فرشتہ نے عصائی کا حوالہ دیکر نقل کیا
ہے، (دیکھو تاریخ فرشتہ جلد اول ص ۶۶ نو لکھنؤ) ناصر الدین بغاوت کی ملاقات کا حال عصائی
نے بہت ہی موثر انداز میں لکھا ہے، اس ملاقات کے ذکر میں شاعروں اورادیوں نے قلم کی
جولانیاں خوب خوب دکھائی ہیں، خسرو نے تو قرآن السعدین کے نام سے ایک مثنوی ہی لکھی
ہے، برنی نے بھی تاریخ فیروز شاہی میں اس موقع پر اپنی انشا پر دازی کا اعلیٰ کمال دکھایا
عصائی نے بھی اس واقعہ کو دلپذیر پیرایہ میں لکھا ہے، جو اسکی قادر الکلامی کی دلیل ہے،

کیقباد کے آخری عہد کے حال میں عصائی نے لکھا ہے کہ اس کی حکومت میں انتشار و فساد
توزیر و بطحی (یعنی جلال الدین خلجی) بابل سے دہلی طلب کیا گیا، اور عماد الملک کے خطاب سے سرخ
ہوا، عصائی کی مراد بابل سے معلوم نہیں کیا ہو؟ برنی کا بیان ہے کہ وہ سمانہ سے بلایا گیا
سیاست خان کے لقب سے سرفراز کیا گیا، (تاریخ مبارک شاہی میں یہ خطاب شایستہ
ہے) عصائی نے لکھا ہے کہ فیروز خلجی کو شاستی خان (؟) کا خطاب مغل الدین کیقباد کے (۱۲۷۱ء) میں
کیومرث کے عہد حکومت میں ملا،

جلال الدین خلجی کی حکومت کے ذکر میں عصائی نے واقعات کے تقدم و تاخر کا خیال نہیں
رکھا ہے، اور کہیں کہیں اس کا بیان برنی کی تاریخ سے مختلف ہے، مثلاً برنی کی تاریخ فیروز
شاہی میں ہے، کہ مغلوں کے حملہ کو رد کرنے کے لئے جلال الدین خلجی نے خود فوج کی رہنمائی کی
تھی، لیکن عصائی نے لکھا ہے کہ ملک خامش نے اسکی سرداری کی، برنی نے ملک خاموش کا
ذکر ہی نہیں کیا ہے، البتہ کچھ سرہندی نے اسکو جلال الدین خلجی کا عارض ہلاک
مایا ہے، (ص ۱۷۱) چنگیز خان کے پوتے کا ہندوستان میں قیام کرنے اور سلطان کی لڑکی سے
ادی کرنے کا ذکر عصائی نے مطلق نہیں کیا ہے،

عصائی سلطان علاء الدین خلجی کو بادشاہ ہونے سے پہلے برابر ملک گرشناسپ اور کچھ
کہتا ہے، یہ خطاب کسی اور تاریخ میں میری نظر سے نہیں گذرا، جلال الدین خلجی کے قاتل کا
برنی نے محمود سالم لکھا، لیکن عصائی کا بیان ہے کہ علاء الدین نے خود قتل کیا،
جلال الدین کے زمانہ میں علاء الدین کی کئی فتوحات کے ذکر میں عصائی اور برنی
تکچھ مختلف ہیں، برنی نے لکھا ہے کہ علاء الدین کٹرہ سے نکل کر ایچ پور پہنچا، ایچ پور میں
لاجورہ آیا، دیوگیر کے راجہ رام دیو نے علاء الدین کی لشکر کشی کی خبر پا کر اپنے ایک مانا کے

بہت کھٹی لاجورہ ایک فوج بھیجی، لیکن علاء الدین نے اسکو شکست دی اور دیوگیر کی طرف
بڑھا، جہاں رام دیو نے زرد جوہر دیکر اطاعت قبول کر لی، عصائی کا بیان ہے کہ گرشناسپ
ملک یعنی علاء الدین کٹرہ سے روانہ ہو کر کھٹی لاجورہ پہنچا، وہ ایچ پور کا ذکر نہیں کرتا ہے
مگر برنی کا بیان صحیح ہے، کہ علاء الدین کھٹی لاجورہ جانے سے پہلے ایچ پور پہنچا، یہ بلخات
طبقات نامری میں بھی مذکور تھا، جیسا کہ فرشتہ نے اپنی تاریخ میں حوالہ دیا ہے، عصائی کا
بیان ہے کہ کھٹی لاجورہ میں دہان کے حاکم نے جسکو دیوگیر کے راجہ رام دیو نے مدد دینے سے
انکار کر دیا، علاء الدین کے خلاف برسر پیکار ہوا، اس جنگ میں کھٹی لاجورہ کی فوج کی طرف
سے دو ہندو عورتوں نے بڑی جانبازی دکھائی، گو آخر میں گرفتار ہو گئیں،

ہماں ہر دو ہندو زنان رو لیر	کہ بودند در کینہ چوں مادہ شیر
یہا یک برا فواج ترکان زند	بے و نبل و بوق پیکان زند
عجب کرد لشکر ازیں چیرگی	کہ ناید ز ہندو چیں چیرگی
دوسہ گام ازان جملہ پست شدند	ہماں ہندواں چیرہ دل ترشد
..

شنیدم کہ کا نہان دران کارزار	مگر بادو ہندو زن نامدار
ستادند بر ترک آدخستند	بے خوں درآں حربہ رنجستند
ہم آخشدند از پس وارو گیر	دران دشت بردست ترکان اسیر
چو بردست ترکان فتادان دنون	کہ بودند چالاک و شمشیر زن
بہر دند نزدیک گرشناسپ نیو	عجب کرد ازان حال کشور خدیو
بگفتا بملکہ کہ ہندو زنان	نابند از پیش شیر افگنان

اس واقعہ کا ذکر فتوح السلاطین کے علاوہ کسی اور تاریخ میں میری نظر سے نہیں گذرا، اس جنگ کے بعد عصائی لکھتا ہے کہ علاؤ الدین کی فوج کتک پہنچی۔

یہ کتک رسیدند باکردہ ہمتہ شہر کردند زیر و زبر معلوم نہیں یہ کونسا مقام ہے؟ اسی کے بعد دیوگیر کی تسخیر ہوئی، جہاں کے راجہ طاعت قبول کر کے مندرجہ ذیل چیزیں پیش کیں،

بے نازکان ملائک فریب	ہمہ انس گیرندہ و خوش رکیب
نودہ بیک چشمہ ہر نازنین	وجود و عدم از میان و سرین
بے سیم ساقان تعظیم دوست	شدہ مردم از ساق شال سیم دوست
ہمہ غرق زیور زسرتا ہیا	ہفتہ بہر چشم مردم ریا
بر آن آہوان گشتہ شیران اسیر	ندیدم گئے آہوے شیرگیر
پوشید پیرایہ ہر نازنین	سراسر مرصع ز دوش تیس
بہر خانہ تو دہاے گسر	بر آوردہ ہر خانہ از سیم زر
ہر سوز تر مینہ خسروا رہا	بہر جانب از عطر انبیا رہا
بہر کو چہائش زربے شمار	بے گنج فارغ ز تشویش مار
بے جامہ سے طبیعت پذیر	چہ کم آید آن جامہ در دیوگیر
نہ چند ان گرفتند مردان کار	کہ آید ہمہ سمر اندر شمار
مکمل یکے چتر گوہر نگار	مرصع ہمہ از در شاہوار
جواہر نہ چنداں کہ اہل قلم	بصد سال کردن تو اندر قسم

بے پیل و بس اشتر و را ہوار ازین ہشت زنجیر زان صد قطار

بیاورد در پیش گرشا پنیو

اباد ختر جان فزار ارام دیو

یہ کوئی شاعرانہ مبالغہ نہیں، بلکہ برنی بھی لکھتا ہے،

"سلطان علاؤ الدین از دیوگیر چندان زرو نقرہ و جواہر و مروارید و نقایس و ادانی

دربیشم و تیوالہ آورد کہ درین زیادت از ان تاریخ برآمدہ است، و در ہر عصری از

اعصار بادشاہان در ہنگام تبدیل و تحویل و زرباے فاخر خرچ شد، ہنوز بے پیل

و مال و جواہر و مروارید آوردہ، سلطان علاؤ الدین در خزانہ دہلی موجود است۔"

البتہ برنی یہ ذکر نہیں کرتا ہے کہ رام دیو نے اپنی لڑکی بھی پیش کی، اس صلح کے بعد عصا

کا بیان ہے کہ رام دیو کا لڑکا بھیم جو کسی ہم پر گیا ہوا تھا، علاؤ الدین سے لڑنے کے لئے تیار ہوا،

اسکے پاس پانچ لاکھ پیادہ فوج اور دس ہزار سوار تھے، مگر باپ کی وساطت سے وہ اپنے

ارادہ سے باز آیا، برنی مذکورہ بالا صلح کے بعد خاموش ہو جاتا ہے، مگر فرشتہ نے اس سلسلہ

میں جو تفصیلات لکھی ہیں، وہ برنی اور عصائی سے بالکل مختلف ہیں، فرشتہ کا بیان ہے، کہ

علاؤ الدین کڑھ سے روانہ ہو کر ایچپور پہنچا، اور وہاں سے دیوگرہ پر دھاوا کیا، اتفاق سے

دیوگرہ کے راجہ رام دیو کا بیٹا اپنی ماں کے ساتھ کسی بت خانہ کی زیارت کیلئے باہر گیا

تھا، راجہ نے علاؤ الدین کے حملہ کی خبر سنی، تو دو تین ہزار سپاہیوں کو مقابلہ کے لئے بھیجا،

جنھوں نے دیوگرہ سے دو کوس کے فاصلہ پر علاؤ الدین سے جنگ کی، مگر وہ سپاہی ہو کر

بھاگے، علاؤ الدین کی فوج نے دیوگرہ کو لوٹ کر اسکے قلعہ کا محاصرہ کیا، محاصرہ کی مدت بڑھی

تو علاؤ الدین نے سپاس من سونا، کئی من موتی، اور بیش بہا کپڑے لیکر رام دیو سے صلح کر لی،

دہلی واپس جانے کی تیاری کر رہا تھا کہ رام دیو کا لڑکا اپنی فوج لیکر نمودار ہوا، باب
راخت اور مانت کے باوجود اس نے علاء الدین کے خلاف میدان جنگ میں فوج
لی اور دیو گڑھ سے تین کوس باہر ایک گھسان لڑائی شروع ہوئی، ہندوؤں کی کڑی
نبازی سے قریب تھا کہ علاء الدین کی فوج کے پاؤں اکھڑ جائیں، مگر ملک نصرت
فریب ہندو آخر میں مغلوب ہوئے، اور بھاگے، رام دیو نے پھر چھ سو سو سوار
تی اور من لعل ویا قوت و الماس و زمرہ ایک ہزار من چاندی، چار ہزار من نیشی پیر
لیکرا اپنے اور ملک کو مامون و مصرون کیا، فرشتہ کی ان تفصیلات کا ماخذ شاید طحات
ہے، مگر فرشتہ کے معاصر نظام الدین نے برنی ہی کو اپنا ماخذ بنایا ہے، اس نے رام دیو
کی جنگ کا ذکر مطلق نہیں کیا ہے،

سلطان علاء الدین خلجی کے ذکر میں عصامی نے زیادہ تر اسکی فتوحات کا حال لکھا ہے، مغل
کی جنگ کے حال میں رزمیہ شان بدرجہ اتم موجود ہے، ظفر خاں کی جانبازی و لیری پوری
بہت ہی موثر انداز میں کھینچی ہے، اس سلسلہ میں ایک عجیب بات لکھی ہے جو گو واقف نہ ہو
پہلے ہے،

ملک مغل کر دپیکے روان

ظفر خان چو فارغ شد از سیستان

دگر سرمہ غارہ و چادرے

فرستاد بر دست اور مجرنے

بنشتہ درو کائے شہ کافراں

صدیہ بنشتہ چو زور آوران

کہ بگرفت از تیغ تا آب سند

یکے شاہ بنشتہ در ملک ہند

بر دل آہ نشد از ان ملک شوم

گرت بہت زور و دران مزدوم

بیدان ہیجا دو چارے خوریم

بیاتما چو مردان خروش آوریم

دگر خود دریں کار کردی درنگ
نہ گیرد کے بیش نامت جنگ
ہماں سرمہ و غارہ در کار کن
بے توبہ از کار پیکار کن،
بہ مجرب سرخوشتن را پوشش،
دگر مارہ در کار ہیجا کموش
ظفر خان مغلوں سے جنگ کرتا ہوا بڑی بہادری سے مرا، برنی نے لکھا ہے
کہ علاء الدین اور اس کے بھائی انخ خاں کے رشک و حسد سے اسکی جان گئی، مگر عصامی نے
اسکی طعن مطلق اشارہ نہیں کیا ہے،

عصامی نے مغلوں کے چھ حملوں کا ذکر کیا ہے پہلا "قتلغ خواجہ" دوسرا اور چوتھا ترغی
کی پہ سالاری میں ہوا، ترغی پہلے حملہ میں بھی شریک تھا، مگر وہ پہ سالار نہ تھا، تیسرے حملہ
میں مغل تھری کے مقام پر علاء الدین کی فوج سے متصادم ہوئے، پانچواں حملہ علی بیگ تریا
اور چھٹا لبک نے کیا، برنی نے سات حملوں کا ذکر کیا ہے، بعد کے مورخوں میں یحییٰ سرہندی
نے پانچ، فرشتہ نے چھ اور نظام الدین نے سات حملوں کا حال لکھا ہے، برنی کی روایت
کے مطابق پہلا حملہ ۶۹۶ھ میں ہوا، جس میں انخ خاں اور ظفر خان نے مغلوں کو جالندھر
کے پاس شکست دی، یحییٰ سرہندی نے اس جنگ کے مقام کا نام منجور لکھا ہے، (۶۹۱)
اس میں ظفر خان کی شرکت کے بجائے ملک تغلق امیر دیا پور کا نام لکھا ہے، فرشتہ اور
نظام الدین نے بھی اسی کو پہلا حملہ قرار دیا ہے، لیکن نظام الدین کے یہاں لڑائی کی جگہ کا نام
جاندھور منقول ہے، (ص ۱۲۱) عصامی اس حملہ کا ذکر مطلق نہیں کرتا ہے، مغلوں کا دوسرا حملہ
قتلغ خواجہ کی سرداری میں ہوا، جس میں ظفر خان مارا گیا، اسی کی تفصیل عصامی نے لکھی ہے، تیسرا
حملہ ۷۰۳ھ میں ترغی نے کیا، عصامی کے بیان کے مطابق یہ دوسرا حملہ تھا، یہ حملہ علاء الدین کی
فوج کے لئے بہت ہی ہلاکت خیز ہوا، لیکن قبل اس کے کہ اسکی فوج پسپا ہو، مغلوں کو رسد کی

کی کی وجہ سے مجبوراً واپس جانا پڑا، یحییٰ سرہندی کا بیان ہے کہ اس موقع میں ترغی گزشتہ ہو گیا تھا، مگر برنی اور عصامی کے بیان سے اس کی تائید نہیں ہوتی ہے، فرشتہ نظام الدین اور روایت بھی برنی سے مختلف نہیں، عصامی کا تو بیان ہے کہ مذکورہ بالا حملہ کے بعد ترغی سرہندوستان پر فوج کشی کی، جو اس عہد میں مغلوں کا چوتھا حملہ تھا، لیکن برنی کی روایت سے سند کے بعد ترغی کا پھر ہندوستان آنا ثابت نہیں ہوتا ہے، علی بیگ اور ترہاک کو برنی نے چوتھا حملہ لکھا ہے، یحییٰ سرہندی فرشتہ اور نظام الدین نے بھی اسی کو چوتھا حملہ اور ترہاک کے نام میں کچھ اختلاف، یحییٰ سرہندی اس کو ترقی اور فرشتہ ترپال لکھا ہے، بیان کے مطابق جو حملہ تیسرا ہے، اس کا ذکر برنی، سرہندی اور فرشتہ نے نہیں کیا ہے، مانی نے علی بیگ اور ترہاک کے خلاف جنگ کرنے والے امیر کا نام ملک نایک لکھا ہے، کسی تاریخ میں نہیں، اس حملہ کے بعد عصامی نے صرف کبک (جس کو برنی نے کبک سرہندی نے کیک، نظام الدین نے کبیک اور فرشتہ نے گنگ لکھا ہے) کے حملہ کا بیان ہے، یحییٰ نے پانچویں اور ساتویں حملے کا ذکر ایک ساتھ کر کے چھٹے کو نظر انداز کر دیا، نظام الدین نے بھی برنی کی تقلید میں سات حملوں کا ذکر کیا ہے، لیکن فرشتہ نے چھٹے حملہ کو حذف کر دیا ہے،

رنجھور کی تسخیر کے ذکر میں عصامی نے لکھا ہے کہ گجرات سے کچھ نو مسلم قیزی پھر پور و علاء الدین کی فوج سے فرار ہو کر رنجھور کے راجہ کے یہاں پناہ گزین تھے، ان نے ان مفدورین کو واپس کر دینے کے لئے راجہ کو خط لکھا، لیکن اس نے انکار کیا، فوج حملہ آور ہوئی، خان خاں کو حملہ میں کامیابی نہیں ہوئی، بلکہ جیسا کہ برنی کا بیان نصرت خان کو محاصرہ میں ایک گولہ سے مارا گیا، عصامی نصرت خان کے مارے جانے

کا ذکر نہیں کرتا ہے، علاء الدین خان کی مدد کو روانہ ہوا، برنی کی تاریخ میں ہے، کہ علاء الدین نے رنجھور کی تسخیر کے لئے جارہا تھا، تو پلست میں اس کے بھتیجے اکت خان نے اس پر قاتلانہ حملہ کیا، لیکن عصامی کا بیان ہے، کہ یہ واقعہ چپور کی نہم کے زمانہ میں پیش آیا، یحییٰ سرہندی نے اس واقعہ کا ذکر ہی نہیں کیا ہے، نظام الدین اور فرشتہ برنی ہی کی تائید کرتے ہیں، رنجھور کا قلعہ آٹھ سال کے محاصرہ کے بعد فتح ہوا، وہاں کا راجہ ہمیر دیو جب بالکل مایوس ہو گیا تو عصامی کا بیان ہے، کہ

برآمد نہ ہر کنگر و زنفیر	یکے جو ہرے کر در اے ہمیر
ہمہ محرابان حرم را بسوخت	یکے آتشے در حرم بر فروخت
ہمہ خانماں کرد بر خود پسند	نفائس تہائی در آتش فگند
بدان تا سرش چو بر داجل	پس انگہ سر خویش را کر گل
نیاہد کسے بر سرش دست رس	نگر د سرش دست آویز کس
وداعے ہی کر و ہر مرد را	طلب کر و اصحاب ناورد را

غریبے برآمد درون حصار،

بنالید دیوار و در زار زار،

عصامی لکھتا ہے کہ ہمیر کے سارے کے سارے ساتھی لڑتے ہوئے مارے گئے، برنی نے قلعہ کی فتح کے ذکر میں انحقار سے کام لیا، لیکن فرشتہ رقمطراز ہے، کہ جب قلعہ فتح ہوا، تو علاء الدین نے ہمیر کے کل وزراء کو یہ کہہ کر قتل کرایا، کہ جب یہ بے وفا اپنے مالک کے نہ ہوئے تو ہمارے کب ہوں گے، اور قلعہ کے اندر داخل ہوا، تو اس کو بے حساب دوا دی، جو اس نے اس بیگ خان کو عطا کی، واللہ اعلم، آگے چل کر عصامی نے لکھا ہے کہ

الدین نے بدگمان ہو کر انخ خان کو زہر دیا جس سے وہ مر گیا۔ مگر برنی کا بیان ہے کہ دکننگ کی تسخیر کو جا رہا تھا کہ راستہ میں مر گیا، اسکی لاش دہلی آئی، علاء الدین اسکی موت سے اندوگین ہوا، اور ایصالِ ثواب کیلئے صدقے تقسیم کئے، (ص ۳۳)

علاء الدین کے عہد کی دکنی فتوحات کے سلسلہ میں برنی اور عصامی کے بیانات میں فرق ہے، برنی کے قول کے مطابق ملک نایب پہلی بار ۱۰۹۹ء سے پہلے دیوگیر گیا، وہاں سے پورا اس کے لڑکوں کو گرفتار کر کے دہلی فاتح اور منصور واپس آیا، عصامی کے بیان اسکی تصدیق ہوتی ہے، دوسری بار ۱۰۹۹ء میں ارگل گیا، راستہ میں دیوگیر کے راجہ سے جو علاء الدین کا باجگزار ہو کر اپنی سلطنت کو واپس چلا گیا تھا، ہر قسم کی مدد پہنچائی، اس نے ارگل پہنچ کر اس کے قلعہ کا محاصرہ کیا، اور سخت معرکہ کے بعد اس کا راجہ لدریو اس نے بے شمار ہاتھی، گھوڑے، نقد و جواہر پیش کر کے امان چاہی، فتوح السلاطین

م کا ذکر بھی اسی طرح ہے، تیسری بار ملک نایب ۱۱۰۰ء میں دھور سمندر اور معبر گیا، برنی کا بیان ہے کہ دھور سمندر جاتے ہوئے ملک نایب دیوگیر پہنچا، تو اسکو لدریو مر گیا ہے، وہ آگے بڑھا، اور دھور سمندر اور معبر کو فتح کر کے ۱۱۰۰ء میں آیا، اسکے بعد برنی صرف یہ لکھ کر خاموش ہو جاتا ہے کہ اسی سال دکننگ کے راجہ سے جس ہاتھی بھیج کر یہ درخواست کی کہ اس کا موعودہ خراج دیوگیر میں کسی کو بھیج کر دیا جائے۔ مگر عصامی کے بیان سے معلوم ہوتا ہے کہ ملک نایب ۱۱۰۰ء کے بعد ایک بار دیوگیر گیا، راجہ دیو کے بعد اسکے لڑکے بھیلیم نے سرکشی اختیار کی، تو علاء الدین نے اس کی زد کرنے کے لئے ملک نایب کو بھیج دیا، ملک نایب نے جنگ کئے بغیر دیوگیر کو فتح میں پھر داخل کر لیا، تاریخ فرشتہ میں بھی ملک نایب کا چوتھی بار دیوگیر پہنچا

مذکور ہے، اس کا بیان ہے کہ دکننگ کے راجہ کا خط ملا تو ملک نایب خراج وصول کرنے روانہ ہوا، اور دیوگیر پہنچ کر راجہ دیو کے بیٹے کی بھی خبر لی، اس کو قتل کر کے ملک کو دشمنوں اور سرکشوں سے بالکل صاف کر دیا، فتوح السلاطین میں راجہ دیو کے لڑکوں کے قتل کا ذکر نہیں ہے،

خبر شد بھیلیم کہ آمد سپاہ چو کم وید خود را سر حر بگاہ
ندادہ مصافحہ ہریت نمود ملک نایب این ماجرا چون شنود
در آمد خود شاہ بصد دیوگیر گرفت انگھے قلعہ دیوگیر
کے رانہ کشت و کسے رانہ بست ہمہ خلق شہرازا ماش برست
ہمہ شہر و کشور چٹاں ضبط کر د،

کہ کس سر نہ پیچہ رازاں شیر مرد

عصامی گجرات کی تسخیر کے سلسلہ میں انخ خان اور نصرت خان کی مہم کے بعد ملک احمد جیتیم کی لشکر کشی کا بھی ذکر کرتا ہے جس نے پٹن وغیرہ کو فتح کر کے راسے کرن کی لڑکی دول دیوی کو حاصل کیا، برنی نے گجرات کے اس دوسرے حملہ کا ذکر نہیں کیا ہے، مگر امیر خسرو کی مشہور مثنوی دورانی میں گجرات کے دوسرے حملہ کی تفصیل مذکور ہے، گو اس حملہ کے فوجی سرداروں کے نام فتوح السلاطین کے نام سے مختلف ہیں، امیر خسرو کا بیان ہے کہ اس مہم پر الف خان اور پٹن مامور ہوئے تھے، عصامی نے ملک احمد جیتیم کا نام معلوم نہیں کس سند پر لکھا ہے، عصامی کے زیر نظر امیر خسرو کی کوئی تصنیف شاید نہ تھی، اسی لئے خضر خان اور دورانی کے عشق و وصال کی داستان کی تفصیل میں خسرو کی مثنوی کا فتوح السلاطین پر کوئی اثر نہیں تعجب ہے، کہ امیر خسرو نے جس واقعہ کے بیان میں اپنے

شاعرانہ کمال کا سارا زور تمام کر دیا ہے، اس کا ذکر برنی نے اپنی تاریخ میں کیس نہیں کیا۔
تاریخ مبارک شاہی میں بھی اس واقعہ کو نظر انداز کر دیا گیا ہے، بعد کے مؤرخوں میں نظام
نے بھی اس واقعہ کو حذف کر دیا ہے، البتہ فرشتہ نے قاضی احمد غفاری کی تاریخ جہان آرا
کے ذریعہ سے اس واقعہ کو تفصیل سے لکھا ہے،

علاء الدین کی وفات کے بعد ملک کا فور کے کفران نعمت، خضر خان اور شاد علی کیساتھ
بے رحمانہ سلوک، پھر اس کے قتل اور شہاب الدین کی معزولی کی تفصیلات میں عصائی
برنی کے بیانات کم و بیش یکساں ہیں، قطب الدین خجی کے ذکر میں گجرات کی فہم دیو گری
کی تسخیر، ایک لکھی کی سرکشی اور سرکوبی اور خسرو خان کی دکنی فتوحات کے بیان میں تاریخ
فیروز شاہی اور فتوح السلاطین میں کچھ زیادہ فرق نہیں، البتہ عصائی نے لکھا ہے کہ ایک لکھی
کی سرکوبی کے لئے خسرو خان گیا، مگر برنی کے بیان کے مطابق قطب الدین نے دوسرے
امراء کو بھیجا، خسرو خان اور پرداریوں کی فتنہ انگیزی، شورہ نشینی اور سفاکی کے واقعات
عصائی نے برنی ہی کی طرح لکھے ہیں، اس کے بعد ناصر الدین (یعنی خسرو خان) اور ملک غازی
(یعنی غیاث الدین تغلق) کی جنگ کا حال برنی سے زیادہ تفصیل کیساتھ درج ہے جس میں
زمینہ شان بھی ہر جہت کمال موجود ہے،

(باقی)

علم الکلام

مسلمانوں کے علم کلام کی تاریخ، اسکی عہد بہمد کی ترقیاں، اور علمائے متکلمین کے نظریات
در مسائل، طبع چہارم، مطبوعہ معارف پریس فضا مت ۲۰۴ صفحہ قیمت عامہ

”مینچر“

تاریخ تہذیب و تمدن

مسلمانوں کے مستعمل سنہ

اسلام کے شروع سے لے کر اس وقت تک مسلمانوں میں مختلف قسم کے مستعمل
رہے جن کی تعداد میں کے قریب ہے، ایرانی فاضل، ایس۔ اچ تقی زادہ نے ان سنوں پر
لندن کے بیٹن آف دی اسکول آف دی اورینٹل اسٹڈیز میں ایک مقالہ لکھا ہے جس کا خلاصہ
یہ ہے:-

۱۔ ہجری قمری سنہ | جاہلی عرب سال کا حساب چاند کے مہینوں سے کرتے تھے، اسلام
نے اس کو برقرار رکھا، مگر عرب جاہلیت کی طرح ابتداء اسلام میں بھی کسی خاص سنہ کا
رواج نہ تھا، سب سے پہلے ہجرت نبوی کے تقریباً سترہ سال بعد اس سنہ کا رواج
ہوا، چونکہ یہ چاند کے حساب سے آنحضرت صلیم کی ہجرت کے سال یعنی سنہ ۶۲۲ء سے شمار کیا
جاتا ہے، اس لئے یہ سنہ ہجری قمری کہلاتا ہے، لیکن سال کی ابتداء ماہ ربیع الاول کی بجائے
جس میں آپ نے ہجرت فرمائی تھی، ماہ محرم سے ہوتی ہے جس سے اہل عرب اپنا سال
شروع کرتے تھے،

۲۔ ہجری شمسی فارسی سنہ | یہ صحیح طور پر نہیں کہا جاسکتا کہ گرب سے اس سنہ کا رواج ہوا
۳۔ ہجری شمسی مصری سنہ

مگر تاریخ سے آنا پتہ چلتا ہے کہ عباسی خلافت کے شروع میں یہ سنہ رائج تھا اور خراج کی وصولی کی دقتوں کی وجہ سے شمسی سنہ اختیار کیا گیا تھا، اسی لئے یہ سنہ خراج بھی کہلاتا ہے، مسلمانوں کے عہد حکومت میں خراج شمسی حساب سے وصول کیا جاتا تھا اور حکومت کے دفاتر میں اس کا اندراج قمری سال کے مطابق ہوتا تھا، لیکن آگے چل کر یہ شکل پڑی کہ شمسی اور قمری سال میں دس دن پندرہ گھنٹے بارہ منٹ کا فرق ہونے کی وجہ سے ہر تینتیس سال کے بعد ایک قمری سال بڑھتا چلا جاتا تھا، چنانچہ مختلف مسلمان بادشاہوں کے زمانہ میں اس شکل کا یہ حل نکالا گیا کہ تینتیس شمسی سال میں ایک سال کا اضافہ کر کے اسکو قمری سال بنالیا گیا، مثلاً متوکل علی اللہ کے زمانہ میں دونوں سال کا فرق بڑھتے بڑھتے ۲۲۲ سال میں ۲۲۲ سال کا فرق پڑ گیا تھا، اور حکومت کے دفاتر میں یوں درج ہونے لگا تھا کہ ۲۲۲ میں ۲۲۲ کا مالیہ وصول ہوا، اور ۲۲۳ میں ۲۲۲ کا جب متوکل کو معلوم ہوا تو اس نے اپنے درباری منجم علی بن یحییٰ کو اس کی اصلاح کا حکم دیا، چنانچہ اس کی تجویز کے مطابق دفاتر سے ایک قمری سال ۲۲۲ چھوڑ دیا گیا،

مصر اور فارس میں شمسی اور قمری سال کا یہی طریقہ رائج تھا، مگر مصری مسلمانوں میں اسکو تقویم کے مطابق شمسی سال پہ ۳۶۵ دن کا ہوتا تھا، اور فارسی مسلمانوں کے ہاں قدیم ایرانی تقویم کے مطابق ۳۶۵ دن کا،

۱۔ مالہ ہجریہ سنہ | ۱۱۹۹ء میں ترکی حکومت نے سنہ خراجیہ کی طرح سنہ مالہ کے نام سے ایک نیا سنہ جاری کیا جس کا حساب ہجری سنہ سے ہوتا تھا، لیکن جو ایسی سال اور نامی مہینوں کے ناموں کے ساتھ اس میں بھی تینتیس سال کے بعد شمسی سال میں ایک سال بڑھا کر اس کو قمری بنالیا جاتا تھا، یہ طریقہ ۱۱۹۹ء تک جاری رہا،

۱۹۲۵ء میں ایران میں پارلیمنٹ کی تجویز کے مطابق ہجری شمسی سنہ کو رائج کیا گیا، مگر مہینوں کے نام فارسی اور موجودہ تقویم کے مطابق ابتدائی چھ مہینے ۳۱ دن کے اور باقی مہینے ۲۹ دن کے رکھے گئے، صرف بارہ مہینوں مہینہ ہر چار سال میں ۳۰ دن کا رکھا گیا، موجودہ حکومت میں قمری اور شمسی دونوں سنہ استعمال کئے جاتے ہیں، مذہبی چھٹیاں قمری سنہ کے مطابق دی جاتی ہیں، اور باقی سارا مالی کام شمسی حساب کے مطابق کیا جاتا ہے، شمسی سال کا پہلا مہینہ انگریزی مہینوں کے برخلاف موسم بہار یعنی ۲۱ مارچ سے شروع ہوتا ہے،

۶۔ یزدگردی سنہ | اسلام سے پہلے ایران میں یہ رواج تھا کہ ہر نئے بادشاہ کی تخت نشینی سے اس بادشاہ کے نام سے ایک نیا سنہ جاری ہوتا تھا، ساسانی خاندان کا اخیر فرمانروا یزدگرد تھا، وہ ۶۳۲ء میں تخت نشین ہوا، اس سال سے یزدگردی سنہ شمار ہوتا ہے، جب مسلمانوں کا قبضہ ایران پر ہوا، اور وہاں کے لوگ مسلمان ہوئے تو ایک زمانہ تک ان کے ہاں یہ سنہ جاری رہا، اور اب تک زردشتیوں اور ہندوستان کے پارسیوں میں بھی مستعمل ہے،

قدیم ایرانیوں کے ہاں یزدگردی مہینے تیس تیس دن کے ہوتے تھے، اور باقی پانچ دن آٹھویں مہینے آبان کے آخر میں بڑھا دیئے جاتے تھے، موجودہ زردشتی اور پارسی بارہویں مہینے کے آخر میں ان پانچ دنوں کو بڑھا دیتے ہیں،

۲۔ بنجوسیہ سنہ | مسلمانوں کی تصنیفات میں اس کا نام تاریخ بنجوس ہے، کسی زمانہ میں ایران کے مختلف حصوں خاص کر طبرستان، گیلان، قم اور ایران کے مرکزی صوبوں کے لوگ، اور خراسان اور ماوراءالنہر کے زردشت اس سنہ کو عام طور پر استعمال

تھے، یزدگردی اور مجوسی سنہ میں اس کے سوا کوئی فرق نہیں کہ مجوسی سنہ یزدگردی سے مارے جانے کے دوسرے سال یعنی ۵۲۰ء سے شروع ہوتا ہے، اس لحاظ سے اگر یزدگردی سنہ میں برس گھٹا دیے جائیں، تو وہ مجوسی سنہ بن جاتا ہے،

۱۱۔ **یامک شاہی سنہ** | سلجوقی فرمانروا سلطان جلال الدین ملک شاہ کے زمانہ میں قمری اور شمسی سالوں میں کمی بیشی کی دقت پیش آئی، تو اس نے ۱۱۰۰ء میں اپنے منجوں کی اصلاح کا حکم دیا۔ چنانچہ انھوں نے جن میں سے ایک عمر خیام بھی تھا، شمسی سال اصلاح کر کے ایک نیا سنہ جاری کیا، جس کا نام سنہ جلالی یا سنہ ملکشاہی رکھا۔ ملک شاہ نے مذہبی امور کے لئے قمری سال کو برقرار رکھا، اور مالی تنظیمات میں منجمن اصلاح کردہ سنہ کو رائج کیا، اس وقت سے دونوں سنہ یعنی قمری اور شمسی ساتھ استعمال ہونے لگے، شمسی سنہ کے مہینے فارسی تھے۔ اس کے کل مہینے تیس دن کے تھے، اخیر کے مہینے اسفند میں پانچ دن اور ہر چار سال میں چھ دن بے جاتے تھے،

۱۲۔ **گیزی سنہ** | یہ سنہ مشہور چنگیز خان کی تخت نشینی کے سال یعنی ۶۰۳ء سے جاتا ہے، یہ سنہ بہت کم مستعمل ہوا ہے، صرف ابو محمد عطاء بن احمد بن محمد بن خواجہ رقیعی کی ایک عربی نقلی تصنیف میں جو علم ہیئت پر ہے، اور شاہ عباس اول کے زمانہ نظر کی شرح بست باب میں استعمال ہوا ہے، اس سنہ میں مہینے فارسی کئے گئے ہیں،

۱۳۔ **خادانی سنہ** | یہ سنہ ۱۱۰۰ یا ۱۱۰۱ء سے شمار کیا جاتا ہے، اور تاریخ خاندانی کے مطابق پہلی رجب ۱۱۰۰ء سے شمار ہوتا ہے،

۱۱۔ **ابھی سنہ** | شہنشاہ اکبر نے ۹۹۲ء میں اس سنہ کو جاری کیا تھا، جو شاہ جہان کی تخت نشینی کے سال تک برابر استعمال ہوتا رہا، یہ سنہ اکبر کی تخت نشینی کے سال یعنی ۹۹۳ء سے شمار کیا جاتا ہے، یہ سنہ شمسی تھا، اس کے مہینوں کے آخر میں پانچ دن کا اضافہ کرنے کی بجائے ان کو مہینوں میں بانٹ دیا گیا تھا،

۱۲۔ **عیسوی سنہ** | ترکی میں سب سے پہلے ۱۹۲۶ء سے اس کا رواج ہوا، یہ سنہ گریگوری تقویم کے مطابق ہے، مارچ، مئی اور اگست کے علاوہ اس کے باقی مہینوں کے نام شامی ہیں، ۱۳۔ **تخلیقی سنہ** | مسلمان مورخوں نے اپنی کتابوں میں اس سنہ کو استعمال کیا ہے، یہودیوں اور عیسائیوں کا اس میں بہت اختلاف ہے، کہ یہ سنہ کب شروع ہوا،

۱۴۔ **طوفانی سنہ** | یہ سنہ طوفان نوح سے شمار کیا جاتا ہے، اس سنہ کے اجراء کی تاریخ میں بھی عربی اور فارسی مورخوں کا سخت اختلاف ہے، ابو معشر بلخی، حمزہ اصفہانی، سودی، سجوی، بیرونی، کوشیا، صفدی، علی یزدی کے دیئے ہوئے سین سے بالترتیب یہ سنہ نکلتے ہیں، ۳۱۰۲ ق م - ۳۱۰۳ ق م، ۳۲۳۴ ق م - ۳۱۰۳ ق م، ۳۱۰۳ ق م - ۳۱۰۲ ق م، ۳۱۰۲ ق م - ۳۱۰۱ ق م، ۳۱۰۱ ق م - ۳۱۰۰ ق م،

۱۵۔ **اسکندری سنہ** | اکثر مسلمان مورخوں نے اس کو اپنی تصنیفات میں استعمال کیا ہے، اس کا مشہور نام تاریخ اسکندری ہے، مسلمانوں نے اس کو شامیوں سے لیا تھا، جن میں یہ عام طور پر مستعمل تھا، یہ سنہ باختلاف روایات ۳۱۱۲ ق م - ۳۱۱۳ ق م سے شروع ہوتا ہے،

۱۶۔ **تاریخ الصف** | یہ سنہ پہلی جوہری ۳۱۱۲ ق م سے شمار کیا جاتا ہے، خیال کیا جاتا ہے کہ اسی تاریخ کو گئٹس نے اسپن فتح لیا تھا، اسپن کے مسلمانوں میں یہ تاریخ رائج تھی، محمد بن

ق بن عبدالمکریم نے علم حبشیت پر اپنی ایک کتاب میں جس کا ایک قلمی نسخہ برلن کے کتب خانہ میں ہے تاریخ کو استعمال کیا ہے۔

تاریخ الشہداء | اس کا دوسرا نام تاریخ الصقات ہے۔ یہ ۲۹ اگست ۲۸۲ء سے شروع ہے کسی زمانہ میں یہ مصر میں رائج تھی، عیسائیوں کی عربی تصنیفات میں یہ تاریخ عام طور پر لئی جاتی ہے۔

تقدی تقویم | عباسی خلیفہ معتضد باللہ کے زمانہ میں ۲۸۲ء کا نوروز ۱۱ جون کے بجائے میل کو پڑ رہا تھا، اس لئے پرانی تقویم میں اصلاح کر کے معتضد تقویم کے نام سے ایک تقویم بنائی گئی، اس میں شمسی سال کے پانچ دنوں کو آٹھویں مہینے آبان میں بڑھانے کی بجائے سال کے بعد چھ دن کا اضافہ کر دیا جاتا تھا، یہ نئی تقویم غالباً جلالی تاریخ کے وجود میں آنے پر استعمال ہوتی رہی،

خوارزم کے فرمانروا احمد بن محمد بن عراق بن منصور نے اسی معتضد تقویم کے مطابق مذمتی تقویم کی اصلاح کی،

ت بن احمد کی تقویم | سیستان کے صفاری شہزادہ خلف بن احمد نے ایک نئی تقویم بنائی، فارسی کتاب نوروز نامہ میں جو عمر خیام کی طرف منسوب ہے لکھا ہے کہ اس کتاب کے وقت تک اسی نئی تقویم میں سولہ دن کا فرق ہے، اس سے معلوم ہوتا ہے تقویم کچھ زیادہ صحت کے ساتھ نہیں بنی تھی،

۱۵۲۵ء کی اصلاحی تقویم سے پہلے ایران میں ایک دوسری انی تقویم | تقویم رائج تھی جس کے مہینوں کے نام بارہ برجوں (صل،

ہاتوں پر رکھے گئے تھے، اس تقویم کا سنہ موسم بہار یعنی ۲۱ مارچ سے شروع ہوتا تھا، موجودہ افغانستان میں ہی تقویم رائج ہے، مگر سنہ ہجری شمسی کے ساتھ،

ان کے علاوہ مسلمانوں کے ہاں اور بھی بہت سی تاریخوں کے نام ملتے ہیں، جیسے تاریخ نجات نصر، مقدونیہ کے فلپ کی تاریخ، تاریخ گس، تاریخ انٹونیس، وغیرہ، لیکن چونکہ ان کا شاذ و نادر ہی استعمال ہوا ہے اس لئے ان کے بتانے کی ضرورت نہیں،

”سی“

ہماری بادشاہی

ہمارے چھوٹے بچوں کے نصاب میں کوئی ایسی کتاب نہ تھی، جو ان کو تیرہ سو برس کی قومی تاریخ سے باخبر کر سکے، یہ کتاب اسی ضرورت کو سامنے رکھ کر لکھی گئی ہے، اس کی زبان بچوں کے لائق دلچسپ اور پسندیدہ ہے، یہ ان تمام بڑی بڑی سلطنتوں کی مختصر اور آسان تاریخ ہے جو گزشتہ صدیوں میں مسلمانوں نے دنیا کے مختلف حصوں میں قائم کیں، امید ہے کہ اس کو لوں اور مکتبوں کے کارکن اور معلم اس کو نصاب تعلیم میں داخل کریں گے، ضخامت ۲۰۰ صفحے، قیمت :- ۵۰ روپے

مقالات شبلی جلد ششم تاریخی

یعنی

یہ حصہ مولانا شبلی مرحوم کے ادنیٰ تاریخی مضامین کا مجموعہ ہے جس میں اسلامی حکومتوں کے تمدن و تہذیب، علم و فن، شوق علم، اور بے تعصبی کے متعلق نہایت تحقیق و واقعات درج کئے گئے ہیں، اور ان کے متعلق یورپین مورخوں کے اعتراضات کے جوابات دیے گئے ہیں،

”مینچر“

ضخامت :- ۲۴۰ صفحے، قیمت :- ۵۰ روپے

اخبار علمیہ

مرخ میں آبادی

زمین سے سب سے قریب سیارہ مرخ ہے اور وہ برابر زمین سے قریب تر ہوتا جا رہا ہے۔
تہ ہفتہ وہ زمین سے بہت قریب آگیا تھا اور زمین سے اس کا فاصلہ ۳۰۰۰۰ میل ہو گیا تھا۔
مرخ کی آبادی کا نظریہ شائع میں جب ایک اطالوی ہیئت دان شیا پرینی (Giuseppe Perini) نے کرہ مرخ کی نروں کے دھندلے نشانات کی تصویر لی اور
بڑھا، شیا پرینی کے اس نظریہ سے فائدہ اٹھا کر امریکہ کے مشہور ہیئت دان پرسپول لاول (Percival Lowell) نے دعویٰ کیا کہ وہ نروں کے نشانات کو صاف طور
پر دیکھ سکتا ہے، لاول کا یہ خیال تھا کہ مرخ کے باشندوں نے یہ نہریں اس لئے کھودی ہیں
جس پر جو ہر پانی بن کر رہا ہے، اس سے ان نروں کے ذریعہ خشک زمینوں کو
سیراب کیا جائے،

لیکن بعض دوسرے ہیئت دانوں نے جن میں سے بعض لاول سے بھی زیادہ دقیق نظر
اس کی تردید کی کہ یہ نہریں نہیں ہیں، بلکہ ہمارے ذہن اور نظر کا دھوکہ ہیں،
کرہ مرخ پر نباتات کی روئیدگی بھی ہیئت دانوں کا مشہور نظریہ ہے، اور اس کا ثبوت
جاتا ہے کہ مرخ میں جو سرخ رنگ نظر آتا ہے، یہ اسی روئیدگی کا نتیجہ ہے، لیکن اب اس

رنگ کی وجہ یہ بیان کی جاتی ہے کہ مرخ کی زمین نے کیمیا کی طرہ پر آکسیجن کو جذب کر لیا ہے
جس کی وجہ سے وہ رنگ آلود ہو گئی ہے، اس کرہ کی سطح پر جو سیارہ جھتے ہیں وہ سردی کے
موسم میں زیادہ واضح نظر آتے ہیں، گرمی کے موسم میں ان کا رنگ سبز کی نئیگوں ہوتا ہے، اور
سردی میں بادامی زردی مائل رنگ کا یہ تغیر اس بات کا قوی ثبوت ہے کہ مرخ کی زمین پر
روئیدگی ہے،

اس سلسلہ میں ایک شبہ یہ پیدا ہوتا ہے کہ زمین کے سبز درختوں میں خضہ (Chlorophyll) پایا جاتا ہے، لیکن جب مرخ کی سبزی کا طیف پیمائیز (Spectroscopic Analysis) کیا جاتا ہے، تو اس میں خضہ نہیں دکھائی دیتا، شاید اس کی وجہ یہ ہو کہ زمین کے سبز درختوں میں
خضہ آفتاب کی روشنی کو حاصل کرنے کا ذریعہ بنتا ہے، اور چونکہ مرخ کی حالت زمین سے
مختلف ہے اس لئے وہاں خضہ کی کوئی ضرورت نہیں ہے،

مرخ میں جاندار کا ہونا بھی ایک قیاس ہی ہے، یہ کرہ زمین سے چھوٹا سرد اور خشک
ہے، اس کی ہوا بہت ہلکی ہے، مونٹ ولسن کے ماہرین ہیئت آدمس اور ڈنم کے نظریہ کے
مطابق مرخ میں زمین سے دس فیصدی کم آکسیجن ہے، لیکن خود ہمارے کرہ زمین میں بھی
بہت سے ایسے جاندار موجود ہیں، جو آکسیجن کی موجودہ مقدار سے بھی کم میں زندگی بسر کر سکتے
ہیں، بہت ممکن ہے کہ مرخ میں ایسے ہی کم آکسیجن میں سانس لینے والے جاندار ہوں، یا وہ
آکسیجن کی کمی کی وجہ سے اس کی کم مقدار میں زندگی بسر کرنے کے عادی ہو گئے ہوں، ایسے جاندار
زمین تو ہو سکتے ہیں مگر وہ بہت ہی سست ہوں گے،

آئندہ سال کیلنڈر کی دو سو انچ لمبی دورین تیار ہو جانے کے بعد بھی مرخ کی آبادی
کا مسئلہ غالباً حل نہیں ہو سکتا، کیونکہ اس دورین میں سے مرخ کی جسامت زیادہ بڑی ہو کر

نظر تو آسکتی ہے، لیکن فضائی تبدیلیوں کی وجہ سے وہ صاف نہیں دکھائی دلیکتا،
اگر مرتخ کے باشندے زمین کے باشندوں سے اشاروں کے ذریعہ سے کچھ کہنا چاہیں
تو ان کے لئے یہ ایک اچھا موقع ہے، اگر وہ ایک بلند مینار پر ڈیڑھ کروڑ کھرب شعلوں کی
طاقت کی ایک بتی جلا لیں تو شاید مونٹ ولسن کی ایک سوانچ بسی دور بین میں اس کی کچھ
نیف روشنی دکھائی دے سکے، بہر حال مرتخ کی آبادی سے اب تک نامہ و پیام کا کوئی ذریعہ
میں پیدا ہوا ہے،

لاول کی رصد گاہ میں مشہور سینیٹ وال ارل کارل سیلفر نے موجودہ ماہرین ہیئت
سے زیادہ مرتخ کا مطالعہ کیا ہے، چند سال پہلے اُس نے مرتخ کی تصویریں لی تھیں جن سے معلوم
ہوا کہ مرتخ کی سطح پر اکثر بادل اور طوفان اٹھتے رہتے ہیں، اور خاص کر مرتخ کے خط استوا کے
بیب تو شدت کے ساتھ طوفان آتے رہتے ہیں، مگر ان کا زور صرف صبح کے وقت ہوتا ہے
جیسے سورج بلند ہوتا جاتا ہے، بادل اور طوفان بھی غائب ہوتے چلے جاتے ہیں،

گزشتہ ہفتہ زمین کے شمالی حصہ سے زیادہ اس کے جنوبی حصہ میں مرتخ صاف دکھائی
دینے والا تھا، اس لئے ڈاکٹر سیلفر نے جنوبی افریقہ کے شہر بلومفونٹین میں کی رصد گاہ میں
مرتخ کا معائنہ کیا، اس کو مرتخ کے قطب جنوبی کے نزدیک ایک سیاہ نقطہ نظر آیا
میں آنا بڑا ہوگا، جتنا کہ موجودہ ممالک متحدہ امریکہ ہے، یہ سیاہ نقطہ اس سے پہلے
میں دکھائی دیا تھا، اس سے ڈاکٹر سیلفر نے یہ قیاس کیا ہے کہ شاید یہاں سے رخت
آئے ہیں،

"ہی"

اتحاد جدید: چاند ہر جدید عربی الفاظ کا لغت مع فیضیہ اضافہ صفحہ ۱۶۱ صفحہ قیمت پندرہ مندرجہ

ادبیات

"فکر ہر شے"

از

حکیم الشعراء امجد حیدر آبادی

دن رات تجھ سے یہ آخر کس کا؟ جس کے پیار سے ہیں ہم وہ دریا ہی کہاں؟
موت سے خدا خدا کہا کرتے ہیں آخر اس اسم کا مستی ہے کہاں؟

یہ لائیکل سوال کس سے پوچھیں

کیسا ہے وہ ذوالجلال کس سے پوچھیں

ہاں مولوی صاحب آپ تو عالم ہیں کچھ اس کا پتہ آپ بتا سکتے ہیں؟
فرمایا کہ ہے عرش ہر اس کا مقام ہم بندے کہاں عرش جاسکتے ہیں

کیوں راہ طلب میں خود کو گمراہ کرو

بیٹھے ہوئے گھر میں اللہ اللہ کرو

ہاں فلسفی صاحب آپ کیا کہتے ہیں کیا ہم بندوں کا کوئی مولا ہی نہیں
کہنے لگے "کیا خدا خدا کہتے ہو" یہ اسم وہ ہے جس کا مستی ہی نہیں

دنیا میں کوئی خدا سے آگاہ نہیں

یہ اپنی ہی من گھڑت ہے اللہ نہیں

پھر ماہر سائنس سے یہ ہم نے پوچھا اس بارے میں کیسے آپ کیا کہتے ہیں
فرمایا، گزشتہ سے تو لاعلم ہیں ہم اس وقت تو برق کو خدا کہتے ہیں
بجلی کی تجلیوں کا سب جلوہ ہے

موسیٰ نے اسی کو طور پر دیکھا ہے

صوفی صاحب! ذرا مراقب ہو کر کچھ آپ اپنی زبان سے فرمائیے گا
کہتے ہیں کہ خدا؟ تو ارشاد ہوا وہ ساتھ ہے آپ کے جہاں جائیے گا

منظر ہیں اُسی کے سب، یہ سافل عالی

خود اپنا وجود اُس سے کب ہو خالی

اجہ صاحب! کچھ آپ ارشاد کریں ہم بھی تو سنیں کہ آپ کیا کہتے ہیں
فرمایا کہ "یَوْمِنُونَ بِالْغَيْبِ" کے تحت ہم طاقت غیبی کو خدا کہتے ہیں

وہ طاقت غیبی، جو محیط الکل ہے

ثابت کرتی ہے جس کا ہونا، ہر شے

جس کے آگے کسی کی چلتی ہی نہیں،

جو اس کی مشیت ہو وہ ٹپتی ہی نہیں

شاعر صاحب! خدا کو تم کیا سمجھتے شاعر بھی تو دور کی خبر لاتے ہیں
کچھ وزن میں گنگن کے یوں فرمایا ہم اپنے خیال میں اسے پاتے ہیں

دنیا والے خیال کہتے ہیں اُسے

ہم جلوہ ذوالجلال کہتے ہیں اُسے

کوئی نہ ملا، اس سے ملانے والا

اس دور میں ایک بھی کو لبس نہ ہوا
ہم موردِ الطافِ کرم کس کے ہیں
ہر چیز جہاں میں ہے اس کی اُسکی
دیکھا نہ گیا کوئی دکھانے والا
امریکہ کا پتہ چلانے والا
یا خود گرجہ و رستم کس کے ہیں
اے کاش کوئی کدے کہ ہم کس کو ہیں

سمجھایا ہر اک نے اپنے اپنے ڈھب سے

لیکن ہم کو تو کوئی رستہ نہ ملا
ہونچے ہم اسی فکر میں اک دست گھر
داں کھیل رہا تھا اُن کا کم سن بچہ

پھولے ہوئے گالِ رُخ پر کھری ہو رہا

اک چاند کا ٹکڑا، ماہِ تاباں کی مثال

ہم نے اُسے گود میں اٹھا کر پوچھا معصوم فرشتے! کچھ تمہیں سمجھاؤ،
بولو کہ خدا کہاں ہے، اور کیا ہے؟ ہنس کر بولا کہ آؤ، گھر میں آؤ،

جس کو تم پوچھتے ہو وہ تو یاں ہے

کیا تم کو بتا ہی دوں؟ و میری ماں ہے

تم بھی یوں ہی تمام رحمت ہو جاؤ دنیا کے لئے موجبِ راحت ہو جاؤ
بن سکتے ہو تم خود بھی خدا اگر چاہو بس کچھ نہیں بندہ محبت ہو جاؤ

رب اپنے ہر اک بندے کے ہوا اس واسطے انتظام، دل خواہ ہوا
ہے رحم و کرم ہی سے خدائی کا راج اللہ بھی محبت ہی سے اللہ ہوا

بَابُ التَّفْسِيرِ وَالْمَقَالَةِ

تفسیر بیان

آج کل سب بڑا آسان کام قرآن کی تفسیر لکھنا ہے، جنکو عربی میں ذرا بھی سہولت نہیں، اور اپنے کو خاکساری سے اس کا اہل جانتے ہیں، اردو کے نئے مفسروں میں اسکی کئی مثالیں ملتی ہیں، لیکن ابھی حال میں حسن بیان کے نام سے کسی غلام حسن نیازی پشاور کی تفسیر شائع ہوئی جو اور جرات یہ ہو کہ وہ لوگوں کے پاس ریویو کی غرض سے بھیجی گئی ہے،

مصنف نے مقدمہ میں یہ لکھا، ہو کہ چونکہ خواجہ کمال الدین صاحب عربی میں کم پایہ تھے، اسلئے غلطی سے بچنے کے لئے ان کو "مقدمہ" کی ضرورت ہوتی تھی، جو عربی زبان میں ادون سے زیادہ اہم ہو، یہ زیادہ ماہر بزرگ ہی غلام حسن صاحب نیازی ہیں، سو ان نیازی صاحب کی عربی مائت کا یہ حال ہو کہ انھوں نے اپنی قابلیت کے اظہار کیلئے شروع ہی میں عربی کے دو حرف لکھے ہیں، اور دونوں غلط! ٹائٹل پر لکھتے ہیں حسن بیان من غلام حسن نیازی حالانکہ عربی کا کلمہ غالباً علم بھی جانتا ہو کہ یہ موقع من کا نہیں ل کا ہے،

مقدمہ کے پہلے صفحہ میں خواجہ صاحب کیلئے دعا کی ہو اللھم اغفر لہ حالانکہ عربی داں تو عربی داں عام مسلمان بھی جانتا ہے کہ غفر کا صمد لام ہو اللھم اغفر لہ، نہ کہ اللھم اغفر لہ،

اب فرمائیے کہ عربی میں جن کا یہ پایہ ہوا ان کی تفسیر کیسی ہوگی، اور ان کم پایہ بزرگ کے بھروسہ اور سہارے پر جو قرآن پاک کا کام کیا گیا ہو، وہ کس بھروسہ کے لائق ہے، قرآن پاک کی تفسیر سے زیادہ ترجمہ دیکھ چکے ہیں، اب تک تو یہ کیا جاتا تھا، کہ قرآن پاک کا ٹیٹ ترجمہ تو ٹھیک کیا جاتا تھا، البتہ اسکی تفسیر میں تحریفیں کی جاتی تھیں، ان نئے مفسر نے کہا کہ یہ بھی ایک طول عمل ہے، یہ کیوں نہ کیا جائے، کہ ترجمہ ہی ایسا کیا جائے جس میں تفسیر زیادہ کاوش نہ کرنا پڑے، یعنی تحریف ترجمہ ہی میں کی جائے، چنانچہ شروع سے آخر تک یہی کیا ہے، شروع ہی کی ایک آیت کا ترجمہ سنئے،

ذٰلِكَ الْكِتَابُ لَا رَيْبَ فِيْهِ هُدًى لِّلْمُتَّقِيْنَ،
یہ کتاب ہو جس میں بے شک ہدایت ہے پر ہیزگاروں کے لئے،

اس ترجمہ میں حسن قرآن پاک کے کس لفظ کا ترجمہ ہے، اگر آیت پاک کا یہ مطلب ہوتا جو اس ترجمہ میں بتایا گیا ہے تو اس آیت کی عربی یوں ہوتی، لا ریب فی اللہ ہدی للمتقین یا یوں ہو سکتی لا ریب اللہ ہدی للمتقین، یہ غلطی بعض بے معنی اعتراضوں سے بچنے کے لئے سید احمد خان مرحوم نے کی ہو، اور اس مفسر جدید نے اسکی تقلید کی ہے،

پوری تفسیر ۹۵۶ صفحوں کی ایک جلد میں ہے، اور قرآن مع ترجمہ ہی نیچے تفسیری جائے ہیں، اقادیانی حضرات بھی شاید اتنی کم پایہ تالیف کو اپنے دارالکتب میں رکھ کر خوش نہ ہوں گے،

تاریخ سے دیکھی رکھنے والوں کے لئے اس میں تاریخی دیکھی بھی کم نہیں، فقہ تائید کے حال میں لکھا ہے (صفحہ ۳۹۵) کہ خوارزم کے سلطان الپ ارسلان نے حالانکہ خوارزم والپ ارسلان نے نہیں سلطان قطب الدین محمد نے (گزیدہ صفحہ ۴۹۷) اور جو قصہ لکھا ہے وہ بھی بے ثبوت ہے،

فہارس لسان العرب

لسان العرب ابن منظور اندلسی التوفی ۷۴۳ھ عربی زبان کی ایک نہایت مستند اور ضخیم لغت ہے، جو ۲۰ جلدوں میں مصر سے شائع ہوئی ہے، اس کتاب میں لغات کے ثبوت اور تریح میں عربی کے سیکڑوں شاعروں کے نام اور ان کے ہزاروں شعور درج ہیں، ان میں سے کئی شاعر تو ایسے ہیں جن کے نام و کلام کو زمانہ کے بے رحم ہاتھوں نے مٹا دیا ہے بہت شعور ایسے ہیں جن کے لغات کے معنی نامعلوم، اور ان کے مطالب تحقیق و سماع کے محتاج ابن منظور نے ان کے لغات کو حل، اور ان کے مطالب کی تشریح کی ہے، مگر چونکہ یہ شعور ب کے ہزاروں صفحات میں بکھرے ہوئے ہیں، اسلئے ان شاعروں کے کلام اور ان کے مطالب خبرہ کو آسانی سے کوئی پانہیں سکتا، افغانی کا بھی یہی حال تھا، مگر یورپ کے ایک فاضل کی ایک ایسی فرست بنادی کہ افغانی کے فائدہ کی مقدار خدا جانے کتنی بڑھ گئی،

خوشی کی بات ہے کہ لسان العرب کی یہ خدمت ایک ہندی نژاد کی قسمت میں آئی، عبدالقیوم صاحب ایم اے، ریسرچ اسٹوڈنٹ پنجاب یونیورسٹی نے اس کام کو خدمت سے انجام دیا ہے، انھوں نے پہلے تو یہ کیا کہ لسان العرب میں جتنے شاعر اور شعور جہاں جہاں آئے ہیں، ان کو یکجا کیا، اور پھر ان کو حروف تہجی پر ترتیب دیا، اور ہر جس جس صفحہ میں وہ نام آئے ہیں، ان کا حوالہ دیا ہے، اس طرح آپ نہایت آسانی سے دیکھ سکتے ہیں کہ کس شاعر کا نام کہاں کہاں آیا ہے، اور اس کے اشعار اس کتاب میں کہاں ہیں،

اسکی دوسری جلد میں اشعار کی فرست ہوگی، کہ کون شعور اس میں کہاں ہے یہ کام مہتمی

محنت اور محنت اور دیدہ ریزی کا ہے اس کا اندازہ اہل علم ہی کر سکتے ہیں، مولف نے اپنی اس محنت سے خدا جانے کتنے عالموں اور طالب علموں کو تلاش کی محنت اور زحمت سنبھال دیا ہے، "س"

اسلامی سکوں کا مجموعہ

ڈھاکہ میں

مولنا حکیم حبیب الرحمن صاحب (ڈھاکہ) اور اہل علم میں ہیں جن کی عمر کا بڑا حصہ علم و فن کی خدمت میں گزرا ہے، موصوف کو اسلامی تاریخ اور خصوصاً اسلامی ہنگال کی تاریخ سے بڑی چسپی ہے، جس کا ثبوت ان کے محققانہ مضامین سے ملتا رہتا ہے،

آج کل تاریخی تحقیقات اور خصوصاً بادشاہوں کے سال و سنہ کی تحقیق کے لئے ان کے پرانے کئے بڑی اہمیت رکھتے ہیں، کیونکہ یہ معدنی اوراق درحقیقت ان کی معاصر تاریخیں ہیں، ہنگال ایشیا ہک سوسائٹی کے سب سے ان سکوں کے جمع کرنے کا شوق ہنگال کے بعض اہل علم میں بھی پیدا ہوا، انہی میں ہمارے دوست مولنا حکیم حبیب الرحمن صاحب بھی ہیں،

موصوف کے پاس سکوں کا نام درمجموعہ جمع ہو گیا تھا، کئی سال ہوئے کہ ان کو خیال ہوا کہ یہ کسی پبلک مقام پر رکھے جائیں، اور اس کے لئے انھوں نے دارالمصنفین کے غریب خانہ کو چنا تھا، مگر کہاں فقری و طلائی سکے، اور کہاں دارالمصنفین کا غریب خانہ ابہر حال وطن کی محبت غالب آئی اور انھوں نے اس ذخیرہ کو ڈھاکہ میوزیم کے سپرد کر دیا، ڈھاکہ میوزیم کے ناظر (کیورٹر) ڈاکٹر ان بی، بٹھاسالی ایم اے نے ان سکوں کی فرست (کٹیڈاگ) اپنی تحقیقات کے ساتھ انگریزی میں شائع کی ہے،

لے قیامت عار، ڈھاکہ میوزیم

یکل کے تعداد میں ۲۱۱ ہیں، ان میں تین سکے ہندو عہد کے ہیں، ایک کشمیر کا، اور دوسرا ہندو شاہیہ خاندان کا جو افغانستان اور ہندوستان کی سرحد پر تھا، اور جس کا خاتمہ سلطان محمود نے اور تیسرا قنوج کے گھروار خاندان کا ہے، باقی سب اسلامی سکے ہیں،

ان اسلامی سکوں میں سب پر ناخلفہ عبدالملک اموی کا ہے، جس کے زمانہ میں سب سے پہلے سکے ڈھالے گئے، یہ سکہ شہہ کا ہے جس میں ایک طرف کلمہ توحید اور سنہ اور دوسری طرف سورہ اخلاص اور قرآن پاک کی ایک اور آیت ہے،

سکوں کی سب سے بڑی تعداد شیر شاہ کی ہے، اس بادشاہ کے ۵۹ سکے ہیں جن میں سب سے پہلے کا سکہ ہے، اس کے بعد بنگال کے بادشاہوں کے سکوں کی تعداد ہے، دہلی جوہن پور کے علاوہ ایک سکہ نیپال کا، دوسرا غزنو کا ہے، ایران کے مغل تیموری اور صفویوں کے کئی سکے ہیں، کابل کے امیروں کے سکے بھی ہیں،

”س“

مشہور مسلمان

از

مولانا سید سلیمان ندوی،

ہندوستانی زبان و ادب متعلق مولانا کی تقریروں مضامین اور ان مقدموں کا مجموعہ ہے، بعض ادبی کتابوں پر لکھے، یہ مجموعہ تاریخی اور ادبی دونوں حیثیتوں سے ہماری زبان ہے، قیمت ۲۰ روپے، صفحہ ۱۰۰، قیمت ۲۰ روپے۔

پتہ:-

مصنفین عظیم گڑھ،
دارالافتاء جامعہ ملیہ دہلی، منیجر

مطبوعات جدیدہ

تذکرہ وقار، مرتبہ جانبی محمد امین صاحب زبیری، سابق منٹم تارنخ بھوپال،
تقطع اوسط ضخامت ۳۸۸ صفحہ، کاغذ کتابت و طباعت بہتر قیمت مرقوم نہیں، پتہ:-
مؤلف سے علی گڑھ سے ملے گی،

سر سید احمد خاں مرحوم کے رفقاءے کاریں سے ہر ایک نے اپنی صلاحیت و استعداد کے مطابق اپنی قوم کی نہایت قیمتی خدمات انجام دیں، اس لحاظ سے ان سب کی زندگی ایک خاص حیثیت رکھتی ہے، لیکن اخلاقی اوصاف کے لحاظ سے نواب قار الملک مرحوم کا درجہ ان سب میں ممتاز تھا وہ اخلاق کی بلند سیرت کی مضبوطی، سچائی اور دیانت کا نمونہ تھے، منشی محمد امین زبیری جنہوں نے اس سلسلہ کے مختلف بزرگوں کی مختصر سوانحیں لکھی ہیں، نواب وقار الملک کی مفصل سیرت عرصہ ہوا مکمل کر چکے تھے، لیکن اس کی اشاعت کی ذمت نہ آئی تھی کہ مسلم ایجوکیشن کا نفرنس نے ”وقار حیات“ کے نام سے ایک مبسوط سیرت لکھو کر شائع کی، گو اس کی ترتیب میں بھی منشی محمد امین صاحب زبیری کے مسودہ سے فائدہ اٹھایا گیا تھا، لیکن خود ان کی مرتب کردہ سیرت کی اشاعت کی ذمت اب آئی ہے، یہ سیرت گو ”وقار حیات“ کے مقابلہ میں مختصر ہے، لیکن صاحب سیرت کی زندگی کا کوئی پہلو چھوٹنے نہیں پایا ہے، ابتدائی حالات، اس دور کے قومی خدمات، حیدرآباد کی ملازمت کے زمانہ کے خدمات اور کارنامے ریاست کے مختلف شعبوں میں

اصلاح و برتری، مفید نئے شعبوں کا قیام، ریاست اور رعایا کی خیر خواہی، حیدر آباد کی سیاست کے قیام، فرزند انقلاب و حوادث، یہاں سے سبکدوشی کے بعد علیگڑھ کالج سے تعلق، اس کی خدمات کالج کی سیاست کے مختلف دور، اور اس سے متعلق تمام واقعات و حالات، اس کے متعلق اس میں نواب وقار الملک کی مخلصانہ کوششوں، ان کی دیانت و حق پرستی، اور ان کے دوسرے مذہبی و علمی اور اصلاحی خدمات اور کارناموں کو تفصیل کے ساتھ پیش کیا گیا ہے، اس زمانہ میں مٹی گڑھ کالج مسلمانوں کی سیاست کا مرکز تھا، اور اس کا سرکاری مسلمانوں کا نمائندہ ہوتا تھا، اس لئے دور کی سیاست کے بعض پہلو بھی آگئے ہیں، ان تمام واقعات میں نواب وقار الملک رحمہ اللہ اخلاق و سیرت کی بلندی، اور دیانت و حق پرستی مشترک ہو، مولف نے واقعات کے لکھنے میں بڑی محنت اٹھائی ہے، ان کی کوششوں سے ان کو بعض ایسے حالات کے حاصل ہوئے ہیں بھی کامیابی ہوئی ہے، جن کا حصول بہت دشوار تھا، گو یہ سیرت نسبتاً مختصر ہے، صاحب سیرت کی زندگی کے جملہ حالات کو جامعیت کے ساتھ پیش کیا گیا ہے،

فنِ تفسیر، مؤلف جناب مرزا عزیز فیضانی دارا پوری، تقی طبع چھوٹی ضخامت ۲۰۰ صفحے، کاغذ کتابت و طباعت بہت معمولی قیمت ۱۲ روپے شیر بلڈنگ موچی دروازہ لاہور، آج کل کے خود ساختہ مفسروں نے کلام اللہ کی تفسیر جیسو نازک فرض اور اہم ذمہ داری آسان بنا دیا ہے کہ جسے عربی میں ذرا شبہ ہوئی، وہ قرآن کا مجتہد مفسر بن بیٹھا، بلکہ عربی ضرورت نہیں پڑتی، اردو ترجمہ کی مدد کافی سمجھی جاتی ہے، اس سہولت اور آزادی نے کلامِ باری مانی تادیلوں کا دروازہ کھول دیا ہے، جس کے نمونے آئے دن نظر آتے رہتے ہیں، آزادی کو پیش نظر رکھ کر مرزا عزیز فیضانی صاحب نے فنِ تفسیر کے اصول و شرائط پر یہ کتاب لکھی، اس میں چار باب ہیں، پہلے باب میں دوسرے اہل مذاہب اور ان کی مذہبی کتابوں کے

مقابلہ میں کلام اللہ کی صحت اور اس کی تفسیر و تاویل میں مسلمانوں کا اہتمام اور ان کی احتیاط اپنی مذہبی کتابوں کی تفسیر سے دوسرے اہل مذاہب کی غفلت اور بے توجہی کے اسباب اور قرآن کی تفسیر میں قرن اول کے مسلمانوں کا شغف و اہتمام دکھایا ہے، دوسرے باب میں زمانہ مابعد حضور موجودہ دور کے مسلمانوں میں قرآن کی تفسیر کی جانب سے بے توجہی کے اسباب و وجوہ اور مذہب سے ان کی غفلت دکھائی گئی ہے، تیسرے باب میں غلط تاویل و تفسیر کے اسباب بتائے ہیں، چوتھے باب میں علمی حیثیت سے تفسیر کے اصول و شرائط بیان کئے ہیں، مرزا صاحب نے جو کچھ لکھا ہے، وہ اخلاص، حسن نیت اور خدمتِ دین کے جذبہ سے لکھا ہے، اور اپنے مقدّمہ پر موضوع کے مختلف پہلوؤں سے بحث کی ہے، لیکن علمی حیثیت سے اس کتاب کے مباحث کی وہ نوعیت نہیں ہے، جو اس کے لئے درکار تھی، پہلے تین باب اصل مقصد کی تمہید ہیں، چوتھا باب موضوع سے متعلق ہے، اس میں شاہ ولی اللہ رحمۃ اللہ علیہ کی فوز الکبیر اور سیوطی کی اتقان سے تفسیر کے کچھ اصول و شرائط دیدہ گئے ہیں انہیں وضاحت کے ساتھ جدید مذاق کو مطابق دلائل علمی طریقہ سے پیش کرنا چاہیے تھا، اس کتاب کی علمی حیثیت پر خدمتِ دین کا جذبہ غالب ہے، اس لئے تحریر میں وہ سنجیدگی و متانت نہیں ہے، جو اس موضوع کے لئے ضروری تھی، تحریر کی متانت سے استدلال زیادہ قوی اور موثر ہو جاتا ہے، بہر حال مرزا صاحب کا دینی جذبہ بے قدر ہے، اور یہ کتاب فائدہ سے خالی نہیں،

ہندوستان کی صنعت و تجارت

مرتبہ جناب مولانا منت اللہ صاحب رحمانی امال ۱۰۷۱

تقی طبع چھوٹی ضخامت ۲۱۲ صفحے کاغذ کتابت و طباعت

بہتر قیمت مرقوم نہیں، پتہ مکتبہ سلفیہ مونگیر بہار،

اردو میں ہندوستان کی قدیم صنعت و تجارت پر بہت کچھ لکھا جا چکا ہے، ہندوستان

کے نقطہ نظر سے ایسٹ انڈیا کمپنی کے دور کی جتنی کتابیں لکھی گئی ہیں، ان میں سے کم کتابیں اس سے خالی ہوں گی، متفرق مضامین میں بھی یہ معلومات ملتے ہیں، مولف نے ان متفرق معلومات کو اس کتاب میں یکجا کر دیا ہے شروع میں انگریزوں کی آمد سے پہلے ہندوستان کی صنعت و تجارت اور دوسرے ملکوں میں اسکی مقبولیت و تجارت کے حالات ہیں، اس کے بعد ہندوستان کی حصول کے لئے یورپ کی مختلف طاقتوں کی کوششوں اور انگریزوں کی کامیابی کا ہے، پھر ایسٹ انڈیا کمپنی کے قیام کی تاریخ، اور اس کے دور میں ہندوستان کی صنعت و تجارت کی تباہی کے حالات ہیں، اور اس وقت سے لے کر اس زمانہ تک جن جن طریقوں سے وہ تباہ کر کے انگریزی مصنوعات اور اس کی تجارت کو فروغ دیا گیا، اس کی تفصیل ہے، کے زمانہ سے لے کر اس وقت تک مختلف دوروں کی ہندوستان کی درآمد و برآمد کے شمار و دید یہ ہیں جس سے ہندوستان کے صنعتی زوال اور بیان یردنی ممالک کے تجارتی فروغ کا اندازہ ہو جاتا ہے،

نمول کہانیاں از جناب شوکت عثمانی صاحب تقطیع چھوٹی ضخامت ۱۳۱ صفحہ،

کاغذ کتابت و طباعت معمولی قیمت ۱۲ روپے بھارت پبلشنگ ہاؤس اگرہ،

کتاب مولف کے بارہ انقلابی انسانوں کا مجموعہ ہے، جو بیشتر طبع آزمائی اور بعض ترجمہ ہیں جو انوں مزدوروں اور کسانوں کو ابھارنے کے لئے انقلاب کی مختلف سکولوں اور ان کے آئینہ و اوقات و حالات کو انسانوں کی شکل میں پیش کیا گیا ہے، مصنف کا مخاطب پڑھتا ہے، اس نے شاید عمداً اس کی زبان پست رکھی گئی ہے، کیونکہ کوئی پڑھا کر عمداً بگاڑے ہوئے ایسی خراب زبان نہیں لکھ سکتا، لیکن یہ کوشش نہ صرف زبان کے لئے مضر ہے، ہندوستان کے کسانوں اور مزدوروں میں اس کے

خوب نے اور پڑھنے کی صلاحیت نہیں، اس لئے مصنف کا مقصد تو پورا نہ ہو گا، البتہ زبان سنج ہو گی،

مصنفین اردو مرتبہ جناب زوہر حسین صاحب تقطیع چھوٹی ضخامت ۲۳۲

صفحہ کاغذ کتابت و طباعت معمولی قیمت ۲۰ روپے، بحالی پبلشنگ ہاؤس کتاب گھر دہلی

سید زوہر حسین صاحب نے اردو کتابوں کی یہ نئی وضع کی دھچپ فہرست مرتب کی ہے،

اس کی ترتیب فن دار ہے، تصانیف کے ساتھ مصنفین کے مختصر حالات اور جہان تک مل

سکے ہیں، ان کے نوٹ بھی دیدیے ہیں، چنانچہ اس فہرست میں ۱۳۸ مصنفین و شعرا کے حالات

اور ۱۰۲ کے نوٹ ہیں، گو اس میں اکثر بڑے مصنفین و شعرا کے حالات آگئے ہیں، لیکن بہتوں

کے حالات رہ بھی گئے ہیں، ظاہر ہے کہ یہ نقش اول اور اپنی قسم کی پہلی کوشش ہے، امید ہے

کہ دوسرا ڈیشن اس سے زیادہ جامع اور مکمل ہو گا، میرے نام کے ساتھ ایم اے غلط لکھ

گیا ہے، ایسے غلطی "موقعوں پر بعض مصنفین کو اپنے خود ساختہ کمالات کے اشتہار کا اچھا موقع

تاہی جس کے بعض نمونے اس کتاب میں بھی نظر آتے ہیں، مولف کی یہ ستم ظریفی قابلِ داد ہے کہ ایسے مصنفین

کے تذکرہ کے نیچے انکے شکریہ کے طور پر ان کے خود نوشت قلم کا حوالہ بھی دے دیا ہے، ایک صاحب

نے اپنے کو دارالعلوم ندوہ اور مولانا فاروق چریا کوئی تکمیل یافتہ لکھا ہے جو صحت سے

نظماً خالی ہے،

سُرمیلی بانسری، از جناب سید انور حسین صاحب آرزو لکھنؤی، تقطیع

چھوٹی، ضخامت ۲۰۰ صفحہ، کاغذ کتابت و طباعت بہتر، قیمت مجلد ۱۰ روپے

پتہ:۔ انڈین بک ڈپو لکھنؤ،

جناب آرزو لکھنؤی اس دور کے ممتاز شاعر ہیں، زبان کی سادگی اور صفائی ان کے

کلام کی خصوصیت ہے لیکن اب ان کو یہ دھن سمائی ہے کہ ان کے کلام میں عربی اور فارسی کا کوئی ایسا لفظ بھی نہ آنے پائے جو روزانہ کی زبان میں منجھ کر اردو میں کھپ گیا ہو۔ سرکاری بانسری اسی قسم کی شاعری کا نمونہ ہے یہ خاصاً ضخیم دیوان ہی، سو سو اسو غزلیں، قطعات اور رباعیاں ہیں، لیکن ان میں شاعر کے تخلص آرزو کے سوا عربی اور فارسی کا کوئی معمولی لفظ بھی نہیں آنے پایا ہے، اس سے جناب آرزو کی قدرتِ زبان کا تو ضرور اندازہ ہوتا ہے، لیکن شاعری کا نگ اتنا پھیکا پڑ گیا ہے کہ اسے مشکل سے شاعری کہا جاسکتا ہے۔ اس قسم کی کوشش ایسی ہی لایعنی ہے، جیسے بے نقطوں کی تحریر لکھنے یا اور اس قسم کی کسی صنعت کی کوشش، ایسی کوششوں سے لکھے والے کی اُپچ اور کسی حد تک قدرتِ زبان کا تو اندازہ ہوتا ہے، لیکن وہ چیز اپنی جنس سے نکل جاتی ہے، جناب آرزو نے جو التزام اور پابندی اپنی شاعری میں رکھی ہے، اس سے خیال تو کسی نہ کسی طرح ٹوٹے۔ لٹے الفاظ میں ضرور ادا ہو جائے گا، لیکن اس میں کوئی ندرت و لطافت نہیں ہو سکتی، جہاں زبان کا جامہ اتنا تنگ ہو، وہاں تخیل کی گنجائش کہاں نکل سکتی ہے، اصولی نسبت سے خیالات اصل ہیں، اور زبان ان کا جامہ، یعنی خیالات کے مطابق الفاظ لائے جاتے ہیں، لیکن ایسی کوششوں میں یہ اصول الٹ جاتا ہے، الفاظ اصل بن جاتے اور خیالات ان کے تابع، پھر اتنے محدود دائرہ میں خیالات کی بلند پروازی کی گنجائش کہاں نکل سکتی ہے، زبان کو سادہ اور آسان بنانے کی کوشش اردو کے ہر بھی خواہش مند ہے، کہ آئندہ صرف آسان ہی زبان زندہ رہے گی، لیکن اس کے معنی نہیں کہ عربی و فارسی الفاظ بھی نکال دیے جائیں، جو اردو میں جذب ہو کر اپنی اصلیت تک کھو چکے ہیں، بہر حال جناب آرزو کی شاعری کا نہیں البتہ انکی قدرتِ زبان کا نمونہ ہے۔ "م"

لمصنفین کی نئی کتابیں

تالبعین

علم و عمل اور مذہب و اخلاق میں صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کے سچے جانشین اور ان کے تربیت یافتہ تابعین کرام رضی اللہ عنہم تھے اور صحابہ کرام کے بعد ان ہی کی زندگی مسلمانوں کے لئے نمونہ عمل اس لئے سیر العبادہ کی تکمیل کے بعد دارالمصنفین نے اس مقدس گروہ کے حالات کا یہ تازہ مرقع مرتب کیا ہے۔ اس میں حضرت عمر بن عبدالعزیز، حضرت حسن بصری، حضرت اویس قرنی، حضرت امام زین العابدین، حضرت امام باقر، حضرت امام جعفر صادق، حضرت محمد بن حنفیہ، حضرت سعید بن مسیب، حضرت سعید بن جبیر، حضرت محمد بن سیرین، حضرت ابن شہاب زہری، امام ربیعہ رانی، امام کھول شافعی، فاضل شریح وغیرہ چھپا نوے اکابر تابعین کے سوانح ان کے علمی مذہبی، اخلاقی اور عملی مجاہدات کا ناموں کی تفصیل ہے، مرتبہ شاہ معین الدین احمد ندوی، ضخامت ۵۶۰ صفحہ، قیمت: للعلم

مختصر تاریخ ہند

ہمارے اسکولوں میں جو تاریخیں پڑھائی جاتی ہیں ان کا لب لہجہ دلازاری اور تعصب غالی نہیں ہوتا، اور اس وجہ سے ہندوستان کی مختلف قوموں میں تعصب اور بغض پیدا ہو جاتا ہے، مولانا ابوظہر صاحب ندوی نے یہ تاریخ مدرسوں اور طالب علموں کیلئے اس غرض سے لکھی ہے کہ اس کا طرز بیان قومی جذبات سے متاثر نہ ہو اور ہندو اور مسلمان فرماؤں نے ہندوستان کے بنائے ہوئے جو کام کئے ہیں وہ طالب علموں کو بلا تفریق مذہب ملت معلوم ہو جائیں، ضخامت ۲۰۰ صفحہ، قیمت: للعلم